عة فلسفة الدين-1

يد لدراسة

ة الدين

عداد وتحرير

الجبار الرفاعي



ـد لدراسة

ة الدين

tuni

وفاكس: 009611843340
beiru
الدور الأول – شقة 10
00201

cair

مكتبة الفكر الجديد

ـد لدراسة

ـة الدين

ـد وتحرير

ـلجبار الرفاعي

مركز دراسات فلسفة الدين

ة فلسفة الدين

فة الدين في بغداد في عدة أجزاء، تتناول:
نيوطيقا، لغة الدين، التعددية الدينية، المعرفة
لكلام الجديد، الدين والأخلاق.

ـة الدين

ـد تاريخي

ـجبار الرفاعي

مكتبة
الفكر الجديد

ث

حليل قضايا الدين والمقدس والإله، منذ نشأة
وف لم يتناول هذه القضايا ويعالجها؛ اثباتا أو
حثَهم، في "الحكمة النظرية" إلى[1]: الإلهيات،

تحته المعارف العقلية بمجموعها، جرى تصنيف هذه

هي التي يطلب فيها استكمال القوة النظرية من النفس،

ة: هي التي يطلب فيها اولاً استكمال القوة النظرية،
هي اعمالنا، ليحصل منها ثانياً استكمال القوة العملية
بالأمور العملية التي علينا ان نعلمها ونعملها تُسمى
النظرية التي علينا ان نعلمها وليس علينا ان نعملها

لم الكلي، والميتافيزيقيا (ما وراء الطبيعة)، والفلسفة
لسفة الوسطى، ذلك أنها تقع في مرتبة متوسطة بين
القدماء اشمل وأوسع من غيرها من العلوم، مضافاً

م والصفات التي لا تختص بموجود دون سواه، وإنما
وجود بما هو موجود، ولا يشترط ان يكون الموجود
ث والقدم، والوجوب والإمكان، فكل موجود إما ان
كون واجباً او ممكناً. ويُعبَّر عنها بـــ "الاحكام العامة

جود الباري، وتوحيده، وصفاته، وأفعاله، ومايرتبط

لهيات بالمعنى الأعم الوجودَ المطلق، أي
ر موجود. فيما درسوا في الإلهيات بالمعنى
أفعاله، وما يرتبط بذلك من مسائل.

هج البحث العقلية في الدفاع عن الإلهيات
لاسفة الإسلاميون، من الكندي الى صدر
بالمعنى الأخص، وما يتصل بها من مباحث
من مؤلفاتهم[1].

س توما الاكويني (1224 – 1274)، الذي
ى كافة المعتقدات اللاهوتية، من دون حاجة
يقابل اللاهوت الوحياني؛ وهو اللاهوت
سول الى المعتقدات. غير أن اعتماد العقل
م من عصر توما الاكويني، فالفلاسفة اليونان
جود الله.

ت حاضرة بكثافة في آثار الفلاسفة الغربيين،
س رؤيتهم عادة لهذه القضايا مع آراء الكنيسة
ونها في سياق مفاهيمهم للوجود والمعرفة
1632 – 1677)، لصديقه هنري أولدنبرج

نى الأخص"، في مقابل "الالهيات بالمعنى الأعم".

ى لوقوعها في مرتبة متوسطة في سُلَّم المعرفة بين

ا تقع في ادنى المراتب في سُلَّم المعرفة، وفوقها تقع
أعلى. وهي تبحث في احوال الاجسام الطبيعية.
لاسلامية. بغداد: مركز دراسات فلسفة الدين، 2007،

بالدين في مؤلفات ومباحث الفلاسفة الاسلاميين؛
رة في سياق الفلسفة الغربية الحديثة، ونحن في صدد

ن، بقوله: "انني أعتنق رأيا عن الإله والطبيعة،
يدافع عنه المسيحيون المحدثون، فأنا أعتقد
طنة للأشياء جميعا، ولكني لا أعتقد أنه العلة
ات التي يرون، ويرى جميع الآخرين، الذين
الإله - أرى أنها أشياء مخلوقة. ومن ناحية
نة - بسبب تحيزاتهم - أرى أنها صفات للإله،
طيع أن أفصل الإله عن الطبيعة على الإطلاق.

الدين كان لافتا في الفلسفة الحديثة، لكن
1) كان أول من قدَّم صياغةً فلسفية معمقة هامة
عاني من آلام محنة، تتصل باعتقادها التقليدي
أصبح ضرورة ملحة"[2]. ففي كتابه "نقد العقل
م على أساس ميتافيزيقي، وناقش كافة البراهين
وتَ الطبيعي الذي كان سائدا في عصره. وشدد
دافع عن الأساس الأخلاقي للدين والاعتقاد
"الدين في حدود مجرد العقل". وحين نفى
ادَ الأخلاقي راسخا لا يتزعزع. فإن: "مفهوم
عقل النظري، بل الى الأخلاق"[3]. الايمان عند
م بها العقلُ العملي. بمعنى "إن الأخلاق انما
لاق مؤسسة على مفهوم الإنسان، الأخلاق لا
ل، بفضل العقل المحض العملي، هي مكتفية
نه متدين، وإنما يتدين لأنه أخلاقي.

ة: فؤاد كامل. القاهرة: مكتبة غريب، 1973، ص 103.

. بيروت: جداول، 2012، ص 11، 12، 45.

ت بمجموعها بأنها "فلسفة دين"؛ لا لأن
ن، مثل: "بحث في وضوح مبادئ اللاهوت
رهان الممكن الوحيد لإثبات وجود الله"
ل" (1792)، بل حتى مالم يكن كذلك من
لنقدية؛ "نقد العقل النظري" (1781)، "نقد
كم" (1790)، يشتمل النقدُ الأول منها على
ن على المسائل الميتافيزيقية، والثاني يطرح
، والثالث يركز على النظام والجمال والغائية
نيد حجج الرافضين لوجود الله، وأيضا تفنيد
ل النظري. لكن النتيجة التي يخلص اليها في
الله؛ ذلك "ان قانون الواجب؛ وهو ضروري
ة القول بهذا الفرض المؤكد لموجود أعلى.
العقل النظري ان يمتثل ويخضع"[2].

17 – 1831) فقدم تفسيرا آخر، ترتكز فلسفته
حياة، أما الدين فهو رفع الحياة النهائية الى
لتفسير على أساس فلسفة الروح لديه، فهو
، وفي الروح تتعين الفكرة الى أقصى درجة،
ة، فالفكرة المنطقية والطبيعية هما شرطان
خلاص المعنى الأعمق والدلالة الأعم لكل
ة الانسانية. ووضع الأسس الفلسفية للعلوم
حياة الباطنة، أي الروح الذاتية، بل سعى الى
ي، أي في أعمال الجماعات الإنسانية؛ من
ون الروح الموضوعية؛ ثم في ألوان تحققها

وت: دار النهار، 1994، ص 78.
رت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 1984، ج2:

كانها الطبيعي، مثل؛ الفن والدين والفلسفة،
[1].

ى المطلقَ بوصفه روحا. وكونُ "المطلق هو
ا العلمُ كله، بل وكلُّ التاريخ..من هنا يقول
لحق، بل مجرد عبور وتجاوز لذاته، والروح
ناقصة للامتناهي..الروح - كما يقول هيغل
غير؛ في نهاية الأمر، كيما تصل الى الوجود
ا"[2].

تنوعة في الفن والدين والفلسفة. فهو يتجلى
ين، وفكريا مجردا في الفلسفة. ويميز هيغل
متطورةً في وعي الإنسانية، وبين إله الألوهية
لفرق بين الله والمطلق الهيغلي؛ أفضى الى

نية، فوصفها البعض بأنها "لاهوت مقنّع"، أو
بية". ولعل تفسيرَه للروح المطلقة في فلسفته
ة. وكان هيغل أول من اتخذ "فلسفة الدين"
في السنوات 1821، 1824، 1827، 1831.
ت في فلسفة الدين"[3].

ر ماخر؛ بكتابه "عن الدين: خطابات لمحتقريه من
(1799). وان كان بعض الباحثين يرجع بداية التأليف
ن موزهيم (1755 – 1694)؛ بكتابه: "المبادئ التاريخية
1). وتناول فردريك ويلهم شلنج (1854 – 1775)
رات في الوحي والأساطير"، الصادر سنة (1843).
1806) موضوعات في فلسفة الدين في كتابه "ثلاث
18). وفي سنة (1880) أصدر ج. كيرد كتاب: "مدخل
تزه كتابا صغيرا هاما، هو: "فلسفة الدين". كما أصدر
وفي (1888) نشر مارتينو كتاب: "دراسة الدين"، في

18)، خطى استاذه هيغل في تكريس فلسفته
ك. وهو ما تشير اليه عناوين مؤلفاته؛ "حول
لمسيحية" (1841)، "جوهر الايمان حسب
"محاضرات في جوهر الدين" (1851). لكن
ي اللاهوت الى الإنسان؛ حين شدد على ان
لوجيا)"(1). بمعنى ان فويرباخ يعزو ما يتصف
سو لنفسه الإله الحقيقي الوحيد..وان التفكير
ا الذاتية، بل ان هذا التفكير لا يزيد على كونه
ن أستاذه هيغل أول من أضاء له الطريق بوهج
حدة كامنة في الفلسفة الهيغلية"(3).

18) من فويرباخ مفهومه للاغتراب الديني
ه في كتابه: "أقوال تتعلق بفويرباخ" (1845).
استاتيكي وليس ديناميكيا، لأنه يفصل الفكر

قان كتاب: " فلسفة الدين". وفي (1893) أصدر إ.
در كتاب "أسس الاعتقاد" تأليف: بالفور. وفي سنة
" كتابه: "فلسفة للدين". وفي عامي (1902 – 1901)
ب تحت عنوان: "تنوعات الخبرة الدينية". وفي (1905)
ين"، وهو الجزء الثالث من كتابه: "حياة العقل". وفي
ن". كما أصدر و.إ. هوكنج سنة (1912) كتابه: "معنى
عام كتاب دوركايم: "الصور الأولية للحياة الدينية".
"مشكلة المسيحية". وفي (1917) صدر الكتاب الهام
نشر س.أ. بينيت: "دراسة فلسفية للتصوف". وفي
ف تينانت في (1930 – 1928): "اللاهوت الفلسفي"،
لأخلاق والدين" لهنري برغسون.
ن أجل العقول الحرة". وفي العام نفسه أصدر يونغ:
ك فروم: "التحليل النفسي والدين"...هذه ببليوغرافيا
حتى منتصف القرن العشرين. انظر: د. محمد عثمان
ر قباء، 2001، ص 54 – 50.
.373

نّه للإنسان، ذلك "انه ينظر الى الانسان من
حيط الاجتماعي والسياسي والاقتصادي،
فصول عن تاريخه، وعن مجرى الأحداث
ركس الروحَ المطلقة الهيغلية. وربطَ الدينَ
الانتاج وطبيعةِ الملكية والعملِ والصراعِ
ية الخاصة؛ الأول يؤلف الاغترابَ النظري
انشقاقَه مع واقعه الخاص"[2].

ن، مع تطور وسائل الإنتاج والتحولات في
وعودُه للبشرية؛ بأن "الغاءَ الدين – بوصفه
ط سعادتهم الحقيقية"[3]. ذلك ان الحياة
ي العدمية، وشيوعُ التشاؤم، وانطفاءُ التفاؤل
متع الحسية في إرواء الظمأ الأنطولوجي
الى المتطلبات العميقة للروح البشرية،
عل ذلك هو السبب الرئيس لانبعاث الدين
فسه"، بعد أكثر من قرن من وفاة ماركس.

الانسانَ في احتياجاته المادية، من دون ان
ومتطلباتها الروحية المزمنة. وهو ما وعاه
سبقوا ماركس أو من جاءوا بعده.

كسية، وكأن ليس هناك سوى المجتمع، من
رية بطبيعتها؛ باطنية، داخلية، عميقة، تنطوي
هامها، وديناميكيتها الجوانية، وتتحقق على
خاصة. ولا يمكن لنا اختراق هذه الحياة
هي. يولد الإنسان بمفرده، ويحيا بمفرده،

ص 214.
.35

بالخطيئة بمفرده، ويؤمن بمفرده، ويستفيق
سا؛ القلق، واليأس، والاغتراب، والضجر،
ندان المعنى، وذبول الروح، وانطفاء القلب،
ة الحقيقية إلاّ عندما تتحقق وتوجد الذات
دون الفعل، فالوجود الإنساني لا يصل الى
ة وجودها وصيرورتها الحرية، حيث لا حرية
، قبل أن نشرع باستعمالها، وجود الحرية يعني
مسؤولية الفرد تجاه ذاته. لحظة تنتفي الحرية
تكامل إلاّ بالحرية"[1].

(1844 – 1900) من الدين واللاهوت والقيم
ولفات آرثر شوبنهور (1788 – 1860) أثرا
لقد أعلن نيتشه عن "موت الله"، وشن حربا
اة الحياة. كذلك رفضَ القيمَ والأخلاق التي

ين واللاهوت حتى الآن، فمع فلاسفة القرن
ي سادت في هذا القرن، كالوجودية والوضعية
تفكيكية، نعثر على تأويلات ومواقف متنوعة
مضافا الى انفتاح العلوم الانسانية على دراسة
بوطيقيا، ونفسيا، وانثروبولوجيا، واجتماعيا،
براتها المتنوعة في الحياة البشرية. والتوسع
على منابعها المشتركة، وجوهرها الواحد،
يمثل مأوى للإنسان، والكشفِ عن الوشائج
حياة المجتمعات البشرية.

نسيان الذات. مجلة قضايا اسلامية معاصرة، ع 56/ 55

لح فلسفة الدين، وهي نوع من الفلسفة تعتمد
المعتقدات والظواهر الدينية وتفسيرها. ولا
ريرها، مثلما يفعل اللاهوتيون والمتكلمون،
ومنابعه في الروح والنفس والعقل، ونشأةِ
صيرورته وتحولاته في المجتمعات البشرية.
ير الفلسفي في كل ما يتصل بالدين؛ شرحا
كفل التسويغ او التبرير أو الدفاع او التبشير.
ان معرفة وجود الله، ومعرفة صفاته، وكيفية
هم طبيعة الله (ماهيته)، والعلاقة بين وجوده
ئلة تتعلق بطبيعة الدين نفسه، وطبيعة اللغة
ي العبادة الدينية، ودور الايمان فيها، وعلاقة

رف الدين والباحث والدارس في هذا الحقل
لاهوتي في اللاهوت وعلم الكلام. ذلك ان
ن محايدا؛ يتحرى الموضوعية، وما يقود اليه
ريس المعتقدات الدينية، مثلما لا يعنيه نفيها.
عين لا يتخطاه في بحثه، كما يفعل اللاهوتي
قادية، ولا يكف عن التدليل عليها، من خلال

قة، كما هو الباحث في أي حقل من حقول
ا، مثل؛ إيمانويل كانت، كيركگورد، بلانتنغا..
ون هيك: "فلسفة الدين ليست وسيلة لتعليم
ن منطلق ديني. من لا يؤمن بوجود الله، ومن

لسفية العربية. رئيس التحرير: د. معن زيادة. بيروت:

ه، ومن يؤمن بوجوده، جميعهم يستطيعون أن
ن بالفعل. اذاً؛ فلسفة الدين ليست من فروع
د الدينية، بل هي من فروع الفلسفة. تتكفل
ظمة العقائدية، وممارسات من قبيل: العبادة،
مة العقائدية عليها، ومنبثقة منها"(1).

المضافة، مثل؛ فلسفة العلم، فلسفة القانون،
ين معين، أو أديان خاصة، وإنما هي بمثابة
لكن نشأة فلسفة الدين في الغرب؛ كانت سببا
الدينية في المسيحية واليهودية، لذلك اهتمت
القربان، التعميد، التجسيد، التثليث. بموازاة
تركة في غيرهما.

سيةَ في فلسفة الدين، حتى أواخر العقد الثامن
:(2)

شتمل على أربعة مسارات مهمة: مسار متأثر
أثر بهيغل، آخر متأثر بهوسرل، والأخير متأثر

حليلية؛ و يشتمل أيضا على مسارين مهمين:
ل لها معنى أم لا؟ والمسار الآخر تتمحور
ل يخضع كلام المتألهين للضوابط المنطقية
مية أي كلام آخر؟

؛ وهو ايضا على ثلاثة مسارات مهمة: المسار

يلي. بيروت: دار المعرف الحكمية، 2010، ص 3. اعادة
لي في:
Hick, John, H., Philosophy of Religion, 3rd ed. (
Inc., 1983), p. 1.
لحدود. مجلة قضايا اسلامية معاصرة، ع50/ 49 "شتاء

المسار المتأثر بالعلوم الاجتماعية، المسار
بالتحليل النفسي بشكل خاص.
م الديني؛ المتأثر بفيتغنشتاين المتأخر.

د الى المنهج العقلي؛ ورغم تعدد المناهج في
للغوي "المنهج التحليلي" هو الأكثر تداولا.
سعية، ومن بعدها فلسفة فتجنشتين التحليلية
انسحب بطبيعة الحال، على فلسفة الدين. ان
ات المتعلقة بفلسفة الدين تطغى عليها أسئلة
بيعة اللغة الدينية، و(منطق) الخطاب الديني،
انطيقي والميتا - لغوي والمفهومي"[1].
شتركة بين الأديان، مثل:

ع وبواعث الدين، أفق انتظار البشر من الدين،
مع، الدين وإنتاج معنى لما لا معنى له في
ي انه شامل، أي دنيوي وأخروي، وما حدوده
نالات الدين، جوهر وصدف الدين، أو الذاتي
حول في الدين، تطور الدين.

ي وجود الله، صفات الله، أفعال الله، مفاهيم
علاقة الانسان بالله.

أشكاله؛ الألم الجسدي، والنفسي، والأذى
، والكوارث الطبيعية، أو ظلم الإنسان، يطرح
ى كل شئ، ولمحبته، ورحمته التي تتسع لكل

ان منبعه العقل والقلب معا، أو العقل فقط، او

ت: دار نلسن، 2008، ص 14.

العقل، أو ان العقل يقوّض الإيمان، كما يشدد
ة الايمانية؟

ة الدينية، أنماط التجربة الدينية، امكانية معرفة
ا، هل هي عاطفة وشعور بالتبعية للحقيقة
ة الغائية، أو هي كشف وإشراق وانخطاف
دس وغيره؟ هل هي تجربة حسية وإدراكية؟
وهر الدين؟

وهل هو نقل الحقائق الالهية للبشر، أو هو
الوحي تجربة نبوية خاصة بالأنبياء، أو انها
ياض الروحي، مثلما يعتقد بعض المتصوفة
تسب من النبوة - حسب تسميتهم - هو نبوة
لله؟

؛ طبيعتها، أثرها في الايمان الديني، شيوعها
ناء أو خرق للقوانين الطبيعية، أو انها محكومة
البشر؟

الانسان بعد الموت، مفهوم الموت؛ وهل
انه انتقال من نشأة الى نشأة؟ مفاهيم الموت
لأديان، ومفهوم التناسخ في بعض الأديان
وم القيامة والجزاء الأخروي، والخلاص،

قل واحد، أو ان كلا منهما ينتمي الى حقل
ع بالعلم؛ أي رغم انه بموازاة حقل العلم، لكن
لى الدوام - مع تقدمه - براهين وتفسيرات

الدينية ذات معنى، أو انها تفوق المعارف
ة بين المعرفة الدينية والمعارف البشرية؟ هل

ل المعرفة الدينية تتطور وتتكامل؛ تبعا لتطور
ة؟

نشأ من الدين، أو ينشأ الدين من الأخلاق، أو
علاقة بينهما، أو انهما يلتقيان أحيانا في موارد،

لٍّ متنوع لحقيقة الله الواحدة، بمعنى ان هناك
دد وتنوع الأديان، ومن ثم فالكل مشمولون
ديانة واحدة حقة وما سواها باطلة، فمن لا
التعددية الدينية هي؛ تعددية على مستوى
لنجاة، أو تعددية على مستوى التعايش؟

، بنحو تكون افادتها للمعاني بأساليب اللغة
جتمعات البشرية للغة، أو انها لغة رمزية، كما
هي لغة الرموز...الإيمان إذا ما فهمناه على
من لغة له سوى الرموز"؟[1].. هل لغة الدين
يني، بمعنى أن صفة الخير لا يتطابق معناها
مر، ذلك أن نحو الخيرية مختلف، لكنه غير
الدين لا معنى لها، اي خالية من المعنى، أو
الوضعية المنطقية؟

وصفه ("كائناً هِرْمِنيوطيقيّا"، أي هو ذلك
ترجم الوجود – أي كلُّ ما يقع في أفق تجربته
الخاص الداخلي؛ لكي يُدرِكه ويفهمه)[2].

النصوص الدينية، تحرر الدينَ من سجن
حضور في العصر. لا أحد من فلاسفة الدين لا

(1) Excerpted from Dynamics of Faith (New York:
لنص الصوفي. مجلة قضايا اسلامية معاصرة، ع 58/ 57

وتفسير الظواهر الدينية. كلهم هرمنيوطيقيون،
ياغة مفاهيم الدين. حين تغيب الهرمنيوطيقا،
ة؛ وقتئذ يفتقر الدين لإنتاج معنى جديد يمنحه

لاط، ويتفشى فيها التكرار، وتنضب دلالاتها،
ت دلالية؛ تنتمي الى مختلف مراحل مسيرة
يتجمد الفكر، تحديث الفكر يقترن بتحديث
ج المعنى وإثراء الدلالة وتجديد اللغة؛ بعبور
واستلهام روح ومقصد المعنى المحجوب،

جادة في فلسفة الدين؛ ما عدا مؤلفات قليلة
. حسن حنفي بتعريب: "رسالة في اللاهوت
19. وصدّرها بمقدمة موسعة؛ تتناول النقدَ
عادة قراءتها في أفق العصر ورهاناته. يبدأ
ت والسياسة؛ وفيها تتم البرهنة على ان حرية
على سلامة الدولة، بل ان في القضاء عليها
ذاتها، في آن واحد"[2].
كانت: "الدين في حدود العقل"، الذي صدر

كير الديني في الاسلام" هو أول دراسة جادة

والمسألة الدينية"، الصادر سنة 2008. وهذا الكتاب
ضاهر، وقبله كان قد أصدر عام 1990 كتابه "الأخلاق

ة: د. حسن حنفي، مراجعة: د. فؤاد زكريا. القاهرة،

ة: د. فتحي المسكيني. بيروت: جداول، 2012.

ثالث من القرن العشرين[1].

ربية حول الدين العلومَ الانسانية الغربية،
سة الدين والظواهر الدينية. لكن قلما نجد
. ولعل ذلك يحيل الى الموقف المتوارث
أثره، في تفسيقِ وتبديع وتكفير هذا اللون
كير الكلامي فقط، الذي لا يتخطى الأنساقَ
ومقلديهم، وحتى لو حاول بعضُ الباحثين
اللغة والمنطق والفلسفة الغربية الراهنة؛ فإنه
موهما البعض بأنه يعمل على احياء "روح
كتاب، يعيد شرح "مقالات" الأشعري وابن
تكلمين، وفجأة ينخرط جماعةٌ من الكتاب
ناب على الكتاب والكاتب.

ي الدراسات الإسلامية مع هؤلاء المؤلفين،
فلسفة الدين" في الإسلام اليوم. بينما ليست
إجهاض أي مسعى جديد للتفكير الفلسفي

لإسلام إلاّ بالخلاصِ من الأنساق اللاهوتية
؛ بين الله وتصور البشر لله، بين المقدس
رفة البشر للدين. وفضحِ العنف والظلم
وام يستغل صورةَ الله، ويمارس العدوان

المعرفي السائد في القرون الأولى للإسلام،
الشيعة، وكيف إن هذا النظام المعرفي انبثق

القاها في مدراس بالهند عام 1928، ثمّ أتمها بعد ذلك
ر «تجديد التفكير الديني في الإسلام». ترجم الكتاب
م 1968.

وتلك العقلانية لم تعد معبّرة عن نمط وجودنا

لروحي، ومعرفةَ كيفيةِ انتاج المعنى في هذا
نى. وتمنحنا أفقا تأويليا بديلا؛ يتيح لنا تجاوزَ
أنتجه أفقُ انتظار السلف، ورؤيتهم الكونية،
ه للدين، والتأويل له عمر لا يتخطى العصر
ان تتسع مقاصد وأهداف الدين وتمتد الى ما
ي ظهرت فيه.
ث والتحليل والتفكير الحر، لشرح وبيان
رب الدينية؛ والتوغلِ عميقا في اكتشاف ما
ماق التجارب الدينية، وتنوعها؛ تبعا للأديان

التاريخية للدين، ليكتشف ان معظم حروب
خارج حقله.
ت البشرية الزمنية المتغيرة للدين، وما يلابسها
، تتصل عضويا باستغلال الدين واستخدامه
دالة، واداة للتسلط والتعسف والاستغلال في

نى لا يتوقف مادام حيا، ولا ينجز ذلك الا
لنا التعرف على المنابع العميقة للدين التي
رية.

فلسفة الدين

سوعيون؛ صنفوا موسوعات متخصصة في
هم، تحولت في فترات لاحقة الى مراجع
لحديث، والرجال، والفقه، والفلسفة، وعلم
اريخ، والجغرافيا، والعلوم والفنون المتعارفة

ر واحد من العلوم؛ كما هو ابن سينا، الذي
الفلسفة. ولم يعرف تاريخنا تأليفا موسوعيا
تخصصين، مثلما شاع اليوم، في اعداد دوائر
عامة أو متخصصة.

موسوعات ودوائر المعارف العربية العامة
كن لم تظهر حتى اليوم موسوعة تهتم بـ"فلسفة
لبحث في هذا الحقل البالغ الأهمية والراهنية
شك ان "فلسفة الدين" حقل لم يتعرف عليه
لا قريبا، وحتى الآن لا نعثر الا على كتابات
لمراجع الأساسية في هذا الحقل، اذ لم تترجم
بيين في فلسفة الدين، من الألمانية والفرنسية

"، على عاتقه؛ بإمكاناته المادية الشخصية
لسفة الدين"، بالعربية؛ وهي محاولة أولية،
هذه الموسوعة مجموعة بحوث ومقالات
مترجمةً عن الألمانية والفرنسية والانجليزية

"الموسوعة الفلسفية العربية"، شارك في كتابتها مجموعة
معن زيادة. وأصدرها "معهد الانماء العربي" في ثلاثة

هو مدون بالعربية. ولم نشأ اللجوءَ للنصوص
في هذه الموضوعات حتى هذه اللحظة.
ت وأقسام الدراسات المتخصصة بالفلسفة
عابَها في اطار برامجهم في البحث والتعليم،
ي هذا المضمار، يساهم في تصنيفها مجموعةٌ
ل الدراسات الدينية بالعربية الى آفاق رحبة،
يقة، وشروحها المعاصرة التبسيطية الهشة.
أجزاء عدة؛ يتناول كل منها القضايا الرئيسة
ة عن: "تمهيد لدراسة فلسفة الدين"، يتضمن
فلسفة، مفهوم فلسفة الدين، موضوعاتها،
عقل، الايمان والعقل، وما له علاقة بذلك.
مفكرون وباحثون خبراء في فلسفة الدين؛
هم، لكنهم يلتقون في مقاربة المسائل الدينية
شتركٌ في الأديان، وعابرٌ للحدود الاعتقادية

كتابة تتحرر من أفق انتظار كل إنسان ورؤيته
لهرمنيوطيقا، الا ان تكوينَ وموهبة المفكرين
سوعة، ونمطَ عقلانيتهم التي تنتمي الى العالم
حثهم، ومنطلقاتِهم، ووجهتَهم في البحث،
منشورة في هذه الموسوعة معبرةً عن رؤية
ؤياها الحرة الفسيحة، الجسورة، ومغامرتها
ويض وإبطال مفاهيمها ومواقفها، وعبورها؛

أجزاء القادمة لموضوعات؛ التجربة الدينية،
ين، المعرفة الدينية، الدين والعلم، التعددية
لاق.
اهيم والمواقف المنشورة في هذه الموسوعة
تابها، وليس بالضرورة تمثل المواقفَ والرؤيةَ

...ية أو الدين الفلسفي

...ن الرحمن[1]

...حسون السراي

(1) ... الفلسفي الفلسفة – المذهب الفلسفي الدين الفلسفي،

ISLAM. FAZLUR RAHMAN. University of Chicago Pr...

... 1979.

حت تأثير الترجمات العربية للأعمال الفلسفية
ن القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي)،
ية، فلسفية وعلمية، قوية ومثيرة للانتباه، كان
سيلة ذات قيمة عظيمة ابتداءً من القرن الثالث
لسادس الهجري/ الثاني عشر الميلادي. ليس
الفكرية أو نقيّم أثرها على الفلسفة المدرسية
ري على الفكر الاسلامي وتطوره وموقف هذا
ب هنا، بدلاً من أن نتعرض للمذاهب الفلسفية
هي الحال في الكتب التي تتحدث عن تاريخ
أن نفحص خلاصة ما توصلوا إليه من أفكار،
مية، اتسقت وأتت ثمارها في مذهب فلسفي
هـ/ 980- 1038م) المعروف عند الغربيين

ب ابن سينا الفلسفي كانت يونانية أو مستوحاة
محتواه هيليني في مفاصله. ولكن البناء الفعلي
لا شك فيه: فتخومه الميتافيزيقية تنسجم مع
، عن وعي، أن تبتكر ليس فقط حدود اتصال
ماثلة معه، بقدر ما تسمح به طبيعة المعطيات
ة مذهب ابن سينا العقلانية الرائعة، وقدره

ن ناحية، أخفق في استيفاء متطلبات المذهب
القبول في أن يكون ممراً لإحيائه.

خذ مذهب ابن سينا بفكرة قِدَم العالم. ولكن،
ن العالم قديم لا بالذات وإنما بالله، وعلاقته
ولا تنعكس.

ه الفلسفي هذا في العالم، بحاجة لمساعدة
رفض النظرية الثنائية الأرسطية: ثنائية الله
رداً بذاته مستقلاً عن الله، فهي صادرة عن
ن سينا تمييزاً أساسياً بين الله والعالم عندما
مكن؛ فالله هو الموجود الواجب والعالم هو
سلفي هذا التمييز وبنى عليه أفكاره الأخرى،

لحقيقة القصوى (الواحد عند أفلوطين كما
من ماهية جميع الأشياء) أعاد الفلاسفة تفسير
لهية. وهكذا نـُظر إلى الله تعالى، بحسب
الص الذي لا ماهّية لهُ ولا صفات إلا صفة
سلوب وإما علاقات خارجية محضة لا تؤثر
ي. وهكذا عُرّف العلم الإلهي بـ«لا - غياب
عدم.. إمكان تقييد وجوده)؛ وفعاليته الخالقة
نظريات الأغريقية عند أرسطو وأفلوطين من
، فالله لا يعرف سوى الكليات، لأن معرفة
ي العقل الالهي باختلاف بعضها عن البعض
عب أن تحظى هذه النظرية بالقبول من أي

جمتها بـ«الحضور»، ولكننا أبقينا على ترجمتها الحرفية
يه المعتزلية عن طريق السلب. وهي فكرة كلامية لا
صفة عامة. [المترجم].

الإلهية محور اهتمامه. وبناءً على ذلك يمكن
ب الدين ومتطلبات فلسفته؛ فالله بحسب هذه
علّــة النهائية لجميع الأشياء، يعلم بالضرورة
ها. وهكذا يعلم الله، على سبيل المثال، منذ
بكل خصائصه المميزة وفي نقطة محددة في
عرفة لا يتطلب حدوث تغير في العلم الإلهي
التي تحدث في زمان ومكان معينين.

ن النظريات المعرفية والميتافيزيقية اليونانية،
طورت تحت تأثير الفكر اليوناني – المسيحي
. وقد أثر ذلك، تأثيراً أساسياً، على نظريات
الآخر. فاعتقد الفيلسوف الفارابي (المتوفى
ة التي تبقى بعد الموت؛ بل ذهب أبعد من
حسب هي التي تبقى بعد الموت، أما عقول
الموت مع الجسد[2]. وذهب ابن سينا إلى أن
فلا تبعث بعد الموت على الرغم من أنه أقر
ا، وبخاصة نفوس العامة المتمتعة بالفضائل
(الجسدية) لأنها كانت [في الحياة الدينوية]
حضة. وبنحو عام انتهى ابن سينا إلى أن بعث
الأنبياء للتأثير على الطبيعة الأخلاقية للعامة
50هـ/ 1198م) الفيلسوف العربي الأندلسي
رسطو من خلال شروحاته بخاصة، فقد كان
رته التي تقول: إن الجسد نفسه لا يمكن أن
نوعاً، مختلفة عنه كماً وعدداً[4].

بيروت 118، 195.

(3) See my (Prophecy in Islam) London. 1958. 42 ff

ة، S.van den Bereh. Oxford 1954. I. 362.

أن الميتافيزيقا الفلسفية تقتربُ، شيئاً فشيئاً،
لمعتقدات الدينية اللاهوتية، ظهرت مشكلة
لسفة وعلاقة كل منهما بالآخر. أما أن تكون
رى في الدين، وأما ان تكون الحقيقة واحدة
ورة تخيلية ميتافيزيقية تارة أخرى. البديل
دوجة أو الحقيقتين، لم يكن، على ما يبدو،
حث في البديل الثاني. ليست الحقيقة الدينية
ن أن يُعبّر عنها بمفاهيم عقلية مجردة كشفت
انت مسؤولة عن تأثر العامة بالحقيقة الدينية
دين بمثابة فلسفة العامة، ووظيفته الأساسية

لر ممكنة أنشأت نظرية عن الوحي النبوي،
كما كان يراها الفيلسوف. ليس هناك من
فالمعطيات مأخوذة من الهيلينية المتأخرة
ق عنها نمط من الفكر مستحدث وأصيل،
وعلم نفس المعرفة برزت فكرة ذات نمط
ا الحقيقة كاملة بطريقة حدسية ثم يعرض،
الفهم والقبول بالنسبة إلى الإنسان العادي.
ب عن الخير الأخلاقي فإنك ستنال الحرية
نبي (ص) (الذين آمنوا وعملوا الصالحات

أ للحضارة الإسلامية، وكان، كما هو بذاته،
خلاقيات نظريته العلمية أو في بنائه الفعلي،
لعصر القديم والعصر الحديث. ولكن هذا
ين الإسلام، وضعاً خطراً. ولا يكمن هذا
نما في حكمه على طبيعة الدين وما يتضمنه

صة المتعلقة بقدم العالم وطبيعة العالم الآخر
فضل النقد، أما المكانة التي خصصت للدين
ً طالما أن مورد الدين لم يكن نوعاً من أنواع

هر نوعاً من التهديد الواضح لمحتوى الإسلام
ي في الفكر الديني موضع شك وهجوم من
لب هذا اللاهوت، بوعيٍ وقصدٍ، أن ترسم،
كان يأمل في أن تقبل بوصفَها تفسيراً صحيحاً

ى الفلاسفة في كتابه الكلاسيكي (تهافت
ة، في ما يتعلق بالعقيدة الدينية، مسألة مسألة،
م، ومبيناً قصور هذه الأطروحات من وجهة
الم مستحيلة عقلاً؛ هذا فضلاً على أنها تؤدي
حقيقي للكلمة. وهكذا استبدلت نظرية الفيض
الإرادي الإلهي. واستبدلت بنية الله العقلية
الأشعري للإرادة الإلهية. كما رفضت فكرة
العالم الآخر.
مذهب السلفي بدين الفلاسفة يتعلّق بفكرتهم
ة الأكثر حساسية بالنسبة للإسلام. ان النظرية
ي النبي عقلاً عظيماً بموهبة فذة، قادراً على
ض بصورة كاملة، بل على العكس تم توظيف
رة كمال العقل النبوي، في عقائد علم الكلام.
ة من حيث الجوهر، رفضت وبخاصة الفكرة
زية أو مجازية لهذه الحقيقة العقلية. إن طبيعة

ي لا يمكن أن تكون مجرد فكر ليس إلا، إنها
جة النهائية لهذا التأكيد هي إعادة تثبيت المنزلة
لاسفة مجرد صور مجازية مناسبة لفهم العامة.
عليم الفلسفي للإسلام، والتي تبناها المذهب
وجود إلى: واجب الوجود وممكن الوجود،
مي أدلته على وجود الله: ان العالم المخلوق
الوجود، بوصفه علته.

ريقان مفتوحان استطاعت الفلسفة أن تمارس
ريهما. كان على التأمل الفلسفي، في الأول
ب السلفية التقليدية، وان يبحث لنفسه عن
لوسيط في الفكر الصوفي الفلسفي، وهو أمر
فلاسفة المسلمين أنفسهم، وبخاصة فكر ابن
مهم بعد قليل. وفي ثانيهما أن تترك الفلسفة
تعلق الأمر بالعقيدة الدينية، وان تعمل بدلاً
هذا هو الذي جعل من الممكن لعلم الكلام
املة تتضمن نظرية في المعرفة وفي (مابعد
مال الفيلسوف اللاهوتي فخر الدين الرازي
نا نجد ضمن منظومته النظرية أفقاً واسعاً على
علية فكرية حيّة أغنت الفكر عدة قرون، ومع
طرف المؤسسات العلمية الحديثة التي يبدو

الفلسفية المتعلّقة بتقسيم الوجود الى واجب
الموضوعي بين الماهية والوجود. فقد ذهب
يات الوجود بعد ان كانت في ذاتها لا وجوداً

ى» حيث تجد معالجة مدرسية شاملة لهذه الأطروحات

ن حيث الأصل، وجود محض أو ليس من
لوجود الضروري. وعلى أساس هذه الوجهة
ماهيات بمعنى ما. وقد رفض السلفيون هذه
جوداً كلياً، ومن ثم ينطبق بالمعنى نفسه على
ي حين اعتبر وجود الله وجوداً واجباً ووجود
، أقرّ علم الكلام السلفي ان الوجود مزدوج
تلفين أحدهما على الله وثانيهما على العالم.
بهم بإدخال تمييزات فرعية أبعد من ذلك [
ن]، فذهبوا الى ان للوجود معنيين مختلفين؛
د الشيء الجزئي (كما عند دنيس سكوت في
ن كان المصطلح مزدوج المعنى غير محدد،
ب على ذلك أن الوجود الخاص بالله، فضلاً
جهولاً. ولكن الوجود، من جهة ثانية، فكرة
بهذا المفهوم المجرد يجب أن يكون أحادي
خلوقات. والوجود بهذا المعنى الأخير، كما
يقي الخاص[1] الذي ينظر في صفاته العامة.
بينهم الفيلسوف اللاهوتي أبو الثناء العرماوي
أن فكرة الله يجب أن تفصل عن هذه الفكرة
وع الخاص للميتافيزيقا الكلامية. ومهما يكن
كرة على أساس أن من شأنها أن تؤسس علماً

رة بين الفكر الفلسفي واللاهوت خلال القرون
ن متن مذاهبه اللاهوتية الخاصة عدداً كبيراً من
ر هذا السياق، وهو سياق ملائم، تخلى أنصار

القاهرة 1325هـ، 46 ،1.

ن التي تعد أكثر تشدداً في رفضها للعقيدة. وقد
ى وجه التحديد، منذ القرن السابع الهجري/
بين الفلسفة واللاهوت، مع شيء من التوازن
صفة خاصة، تلك الأعمال التي أصبحت، من
وفي هذا القرن بالذات ظهر عدد من الكتاب
يدافعون عن الفلسفة بصفة عامة، قبلوا مواقف
إحراجاً بالنسبة للعقيدة. وعلى سبيل المثال،
صح الدقيق يرفض فكرة قِدَم العالم ويدافع عن
ن أهل الحديث والفلاسفة بقي ثابتاً وأساسياً،
وي إلى هجوم أهل الحديث على المذهب
هل الحديث أصبح اللاهوت الكلامي مشبوهاً
لمذهب التقليدي لأهل الحديث تعبيره الواسع
عشر الميلادي في أعمال ابن تيمية، التي قدر
ل، وبخاصة في كتابه المعروف (موافقة صريح
ه بشدة إطروحات الفلاسفة واللاهوتيين. وقد
دينية المشهورة، في مصر، حذفت الفلسفة
خرة، ولم تُعَدْ إلى هذه المناهج إلا بعد بزوغ
عشر بجهود الداعية المصلح المجدد الثوري
ده. وفي القرن الثالث عشر الهجري/ التاسع
ند، عبد العزيز باهراروي (وبهرارا قرية صغيرة
الأربعين من العمر)، وكان من أصحاب أهل
لى النحو الآتي:
ا النعمة من طريق تثقيف العلوم العقلية لكم؛
).

97، 3؛ وكذلك تعليقه على «المحصل» للرازي، القاهرة

كما لو كان فلاسفة الأغريق أنبياءكم).

علم الحديث[1].

لسفي العقلي المحض على شكل شروحات
لاهوت أو لنقده، تطورت الفلسفة بعد الغزالي
سمى الفلسفة الدينية أو الدين الفلسفي. إن هذا
خلال مسيرته، بالتصوف وأساليب فكره، هو
يميز الظاهرة التي سميناها (الدين الفلسفي)،
يات الصوفية من اتفاق، هو أنها تقوم على
نظري خالص ومنطقي محض، في حين أن
عرفانية أو الحدس ويستعمل الخيال الشعري
محض.

ى افتراض وجود سمة دينية مركزية، إلا انها،
التالية ألا وهي: ان الفلسفة ذاتها، التي وصفناها
معنى انها طرحت وجهة نظر حول العالم وهي،
تقوم على مبادئ طبيعية عقلية وظّفتها كنقطة
لفلسفة الجديدة هذه كانت، أيضاً، تحت تأثير
زل اهتمامه بعيداً عن مجال الفلسفة الطبيعية
فلسفة الطبيعية، بقدر ما كان ذلك ممكناً،

مع أعمال شهاب الدين السهروردي، المقتول،
مؤسس (فلسفة الإشراق)، و بلغت صياغتها

(1) See my article (Post- Formative developments
1963, 297- 316

ه صدر الدين الشيرازي، متأثراً بعمق بالفكر
سفار الأربعة) الذي ما زال لم يحظ بدراسات
التراث تقوم على مبدأ (مراتب الوجود) (أي
أساس نظرية الفيض الأفلاطونية المحدثة،
ؤلاء الفلاسفة هو المسمى (إلهيات أرسطو)
يات أفلوطين مع شروح أفلاطونية محدثة).
ب الوجود)، هي نظرية في المعرفة أو الإدراك

ونظرية المعرفة هذه] انبثقت نظرية ثالثة مهمة
وجهة النظر الدينية حول العالم. ان الإسهام
صوفي، إنما هو الفكرة التي تؤكد على (عالم
يث العالم الروحي الأعلى الذي تستمد منه

ولى والثانية، وانتقد أطروحة ابن سينا التي
لأساس الذي اعتمده الفيلسوف في التمييز
فض التمييز بين الممكن والواجب، وأقرّ بأن
وذاتية خالصة. بل إن السهروردي أنكر ثنائية
د المحض التي لم يسمح فيها سوى للتمييز،
) و (الأقل) أي (الأكثر كمالاً والأقل كمالاً).
المقولات الأرسطية بوصفها خرافات ذاتية
ة هي التي أدت به إلى التأكيد على استحالة أي
ميزات مطلقة في الواقع، وعلى هذا الأساس
ري الأرسطي. وعلى كل ذلك، فإن الحقيقة،
الاستمرارية المتجانسة، لا تتمايز إلا بالأكثر
لوجود المطلق والوجود المطلق هو الله).
حقيقة، طوّر السهروردي نظرية في المعرفة لا

ريد) الصور كما اعتقد الفلاسفة وإنما تحصل
د ظاهرة الوعي الذاتي كخاصية ملازمة لكل
الزرادشتية القديمة، ان هذا الوعي هو الإنارة
ا يصدر مجرى الوجود عن الحقيقة النهائية
ور أو الوعي المباشر عن مصدره النهائي. إن
فصل في نقاط متباينة بموجب مقولة (الأكثر)

مل التطور المتلاحق للفكر الميتافيزيقي في
جة لا يمكننا تقدير أهميتها وعمقها على نحو
النظري الإسلامي كيفية فكر مميزة يمكن أن
قوانينه. ان الملكات المعرفية الإنسانية ظاهرة
هر كشخص؛ فكما ان للإنسان إدراكاً حسياً
لك الكون محاط، موضوعياً، بهذه الملكات.
الصوفية، هو الذي جعل طرقهم، وعلى وجه
(الحقيقة) تميل إليه. وهكذا، فالصوفي ابن
كان أول مَنْ طور فكرة العالم بوصفه (الإنسان
ن فسمِّي بـ (الإنسان الأصغر)، ومن الواضح
والعالم الصغير، الأول يقيس العالم بالإنسان

يقة عند ابن عربي لعبت نظرية (عالم المثال)
جي لملكة الخيال المبدع الإنسانية. إنه عالم
كالخيال الإنساني الذي هو، في الواقع، ليس
ال)، تماماً كملكة الإدراك الحسي التي تمثل
أو العقل الذي يعكس فقط الأفكار الموجودة
ر أو الصور هذا كان عبارة عن استشهاد لتفسير
ة ولا مادية خالصة؛ إنها موضوعات الرؤى

التجارب ومن خلالها تعبر الحقيقة الروحية
عن نفسها بصور شبه مادية وتدرك مباشرة عن
رأى فيه الأنبياء الملائكة بهيئة إنسانية؛ وهذا
اات على نحو حي في يوم الحساب.

لمتعددة هذا، مع عالم الخيال الذي يتوسطها،
يطي، وقد حظي بقبول الغالبية الساحقة من
سلامي أخلاقياته المميزة، وتفاعل، أخيراً،
صياغاتها الفلسفية في القرن الحادي عشر
ة بأعمال صدر الدين الشيرازي، المصمم
سلام.

ما هو شائع، الذي أخذ من السهروردي نظريته
مقولة الأكثر والأقل، طور نظريته الخاصة في
النفس الإنسانية ليست كائناً ذا نزعة وحيدة
هي كائن ذو نزعات مختلفة تتفق وتلك التي
ليست مجرد قوى وكفى وإنما هي مكونات
مجرد وسيلة لمعرفة الحقيقة وإنما المشاركة
منفتح أو متلق وانما هي كائن مبدع خالق.
ات العليا للتجربة، تختبر وتصبح ما تريد ومن
د العالم المادي المتناهي.

ية تؤكد وحدة الفكر والوجود المركبة، وحدة
ساسية والقصوى للوجود، وبالتالي فإن نظرية
رة يسعى عن طريقها العقل إلى مطابقة ذاته
هذه الفلسفة، من حيث الأصل، صورة عن
مة جديدة تكمن في فينومينولوجيا المذهب
وأتباعه. إنها فلسفة شخصانية أساساً تقوم
ظرية كانت، في الظاهر، صورية وواضحة، أما
الحاجة الدينية في العقول النقية في العصور

لى أن يحيا الفرد بسلام مع العالم في مجتمع
ل الداخلي.

م تمت مع هجوم الغزالي السلفي كما يظن
قد استمرت حيّة حتى القرنين الحادي عشر
ر والثامن عشر الميلاديين، ولكن طبيعتها
فقد تحولت الفلسفة من محاولة عقلية لفهم
روحية للحياة في انسجام مع تلك الحقيقة؛
بقية فكرية، عن طريق وحدة العقل الإنساني
. كانت هذه الطريقة أسهل في حل المسائل
عقل الإنساني فيما لو وضعا الفكر والوجود
هذه الفلسفة نوعاً من الارتياح في وقت كان
. أما على المستوى الشعبي العام فقد تكفّل،
ر، على نطاق واسع، في المجتمع الإسلامي.

الى، أما الله جل جلاله فلا يعتمد في وجوده على العالم.

مان والفلسفة

بينوزا

د. حسن حنفي

لناس هم المؤمنون؟*

الفصل بين الإيمان والفلسفة[1]:

ا الإيمان، من أن نكون على علم بأن الكتاب
فهم عامة اليهود في تباينهم وتقبلهم، وتلك
د فحص سريع للموضوع. ذلك لأننا قبلنا
قيدة شاملة مطلقة عن الله، ولو لم نحرص
العامة، لتعرضنا لا محالة للخلط بين أفكار
الإنسان وما يزينه له هواه من أحكام، على
الكتاب. فهل يصعب علينا أن ندرك أن هذا
الفرق من آراء عديدة، مختلفة فيما بينها كل
دونها بنصوص كثيرة من الكتاب، حتى شاع
ن مجدِّف الا ويستند إلى نص"[2]؟ والواقع

ة في اللاهوت والسياسة»، ترجمة: د. حسن حنفي،
ر. وهو الفصل الرابع عشر من الكتاب.
ن اللاهوت والفلسفة، أما الفرق الاشراقية فإنها تعلي
لتصوف والعلم، ولكن تفرقة سبينوزا بين اللاهوت
خطوة للقضاء على اللاهوت والاعتماد على الفلسفة
تعلمها الفلسفة والتي يجهلها اللاهوت. واذا كان ابن
ينوزا يفرق بين الفلسفة واللاهوت فإن الغاية واحدة
حل من السلطات الدينية.
ينوزا من ذكره إلى التقليل بقدر الامكان من العقائد

ند، ولم تكتب للعامة الذين عاشوا في عصر
لناس ذوي أمزجة مختلفة عاشوا في عصور
ي تفصل بينها وجدناها ألفي عام وربما أكثر.
م بالكفر لمجرد كونهم قد أوَّلوا كلام الكتاب
كتاب قد وُضع من قبل على قدر أفهام العامة،
ه حسب معتقداته الخاصة، إذا كان يرى في
تعلقة بالعدل والاحسان، بنفس راضية تمام
رفون للآخرين بنفس الحرية، ويحتقرون من
لله، حتى لو كانوا يعيشون على أشرف نحو
نة، كما أنهم على العكس من ذلك، يحبون
اء الله، حتى ولو كانوا بعيدين كل البعد عن
رماً وأكثرها ضرراً على الدولة. وإذن، فلكي
يشاء في أمور الايمان، ونحدد من هم الناس
م من اختلاف وجهات نظرهم، علينا أن نحدد
وضوع هذا الفصل، بالإضافة إلى البحث في
س الرئيسي من الكتاب كله. واتباعاً للترتيب
ية الرئيسية التي يرمي إليها الكتاب المقدس،
يف الإيمان. لقد قلنا في الفصل السابق: إن
وهو أمر لا يمكن أن يعارضني فيه أحد. فمن
يم والجديد، لا يعطيان إلا درساً في الطاعة،
س يطيعون عن رضى؟ ولكي لا أكرر حجج
ى حقيقة اقناع الاسرائيليين بالفعل، بل جمع
اليهم، ثم حثّ الشعب على طاعة القوانين،
ن بحسن الثواب، وكلها وسائل لا جدوى منها
،، ولكنها فعالة في تحقيق الطاعة وحدها. ولا
الإيمان بالله وبتبجيله أي طاعته. ولا حاجة

اً تاماً، إلى تجميع نصوص الكتاب التي تحث
في العهدين. ومن ناحية أخرى يخبرنا الكتاب
ن القيام به لطاعة الله. فهو يعلمنا أن الشريعة
حب جارك[1]. إذن فلا يستطيع أحد انكار أن
ى بذلك، يكون بحق مطيعاً وسعيداً[2] حسب
يتخلى عنه يكون عاصياً مارقاً. وأخيراً يسلم
روج له من أجل العلماء وحدهم، بل من أجل
و في الجنس. ويترتب على ذلك بوضوح تام
ضروري لتنفيذ هذه الوصية. **فهذه الوصية إذن**
ي كله، وعن طريقها وحدها ينبغي أن تحدد
ي يجب على كل فرد الالتزام بها.

واضحاً تماماً، وكان يمكن استنباط كل ما
تمدين على العقل وحده، فكيف وقعت هذه
ناك أسباب أخرى غير التي ذكرناها في الفصل
سة)؟ ان هذه الخلافات تدفعني إلى أن أبين
حديد عقائد الإيمان ابتداء من هذا المبدأ الذي
، وتخليت عن وضع بعض الوقائع المحكمة
أني لم أنجز حتى الآن إلا الشيء القليل؛ إذ
ن ما يشاء بحجة أن ما يقحمه وسيلة ضرورية
ص عند البحث في مسألة صفات الله.

رتيب سليم، سأبدأ بتعريف الإيمان ابتداء من
هو أن ننسب إلى الله بالفكر خصائص يؤدي
ن وجود الطاعة يستتبع وجود هذه الخصائص

حي الوصايا على الجيل» تقوم أساسا عل هذه الوصية.

لنفس المطيعة وهي مصادرات الدين التي لا تغني عن

وهو يترتب على البراهين السابقة بقدر من
ساحاول الآن باختصار أن أحصي نتائجه:

بل لأنه يتضمن الخضوع، أو لما يقول يعقوب
(انظر في هذا الموضوع كل الاصحاح الذي

طيع حقاً هو صاحب الإيمان الحق[2]، أعني
رة له. ألم نقل إنه إذا وُجدت الطاعة وُجد
راحة (18:2) فأرني ايمانك بغير الأعمال أما
ل (الرسالة الأولى، 4:7–8) فكل من يحب
من لا يحب فإنه لا يعرف الله لأن الله محبة.
الحكم على أحد بأنه مؤمن أو غير مؤمن إلا
لافه في عقائده عن بقية المؤمنين، فهو مؤمن،
فظياً مع الآخرين، فهو غير مؤمن. ذلك لأنه
رة. والإيمان دون الأعمال مائت[3]. وهذا ما
الاصحاح وبهذا نعلم أننا نثبت فيه وهو فينا
قبل ذلك إن الله محبة. وهو يستنتج من ذلك
أن روح الله تسكن في الإنسان حقيقة عندما
داً لم ير الله، أن أحداً لا يشعر بالله أو يدركه
طيع أن يعرف أية صفة لله سوى هذه المحبة
حججي ليست قاطعة، فإنها تفسر بوضوح ما

أعمال فهو ميت في ذاته.

نها لقراء سذج أو لاستمرار حدس سبينوزا الفكري
ن سبينوزا قد أعد هذه الفقرات لبعض المحاضرات

خاصا به وكثيرا ما يرجع الى النصوص الأصلية نفسها
لمصلح الذي يرى الواقع الجديد في بطن الآية. ولا يعني
ل الصوفي، تخليه عن فكرته الفلسفية وهي أن الله جوهر.

أكثر صراحة في الآيات 3أ 4 من الاصحاح
نود بيانه: وبهذا نعلم أنا قد عرفناه بأن نحفظ
ط وصاياه فهو كاذب وليس الحق فيه. ومن
: إن من يضطهد الشرفاء محبي العدل لأنهم
العقائد أو نفس حقائق الإيمان، إنما هو عدو
حب العدل والإحسان يكفي ليكون الإنسان
دواً للمسيح. ويترتب على ذلك، أخيراً، أن
وقادرة على توجيه معتنقيها إلى الطاعة، أكثر
. ذلك ألا يكون العدد الأكبر من هذه العقائد
يكفي ألا يعرف من يعتنقونها أنها باطلة، وإلا
لفرد، يسعى إلى حب العدل وطاعة الله، أن
ريب على الطبيعة الالهية؟ على أن الناس قد
نعلم، لا يدين الجهل، بل العصيان وحده. بل
ن وحده، لأن الإيمان كله يرتكز على الأساس
الغاية الوحيدة التي يرمي إليها الكتاب – ما
ما يروق لنا من الأحكام. وإذن فالإيمان لا
ضرورة إلى الطاعة، أي تثبت القلوب على
الله، ولا يكون الله في كل انسان (كما يقول
ا كان علينا، كيما نحكم على تقوى كل ايمان
اعة من يعتنق هذا الإيمان أو عصيانه، بغض
وكذلك لما كان من المسلَّم به أن التكوين
ع كل الناس لنفس الأفكار، بل على العكس،
ر التي تحث أحدهم على التقوى، قد تثير في
ستنتج من ذلك كله أن الإيمان الكاثوليكي أو

ومع ذلك لا يجوز النظر إلى عقيدة نافعة على أنها حقيقة
ري يكون أقرب إلى الشك.

ى أن تثير خلافاً بين الشرفاء. وأما العقائد التي
تنقها نفس طيبة، وعلى الفسوق عندما تعتنقها
الأعمال وحدها). والواقع إن الإيمان الشامل
ة الله على نحو مطلق، ويؤدي الجهل بها إلى
وانب الأخرى للعقيدة فإن لكل فرد – ما دام
كما يشاء بحيث يتسنى له أن يسلك على خير
العقائد تمنع أي نزاع داخل الكنيسة.

صياغة عقائد الإيمان الشامل أي المعتقدات
ى[1]. هذه العقائد يجب أن تتجه (كما يترتب
ل وفي الفصل السابق) إلى مبدأ واحد: هو
الإحسان يلزم الجميع طاعته حتى يتم لهم
ة العدل والإحسان نحو الجار. وابتداء من هذا
بادئ، وهي:

خيِّر ورحيم على نحو مطلق، أي أنه بعبارة
ى لا يعرفه أو يؤمن بوجوده لا يستطيع طاعته

لا يمكن أن يشك أحد في أنه ضروري ضرورة
سمى للخشوع والإجلال والمحبة، إذ لا ينشأ
ه المحبة إلا من رفعة هذا الموجود وسموه

ل شيء. فلو اعتقدنا أن شيئاً يخفى عليه، أو

للطوائف المسيحية، وينادي بالتسامح ما دام المحك
طرية. وهذا الحد الأدنى من الايمان هو تركيز لمبادئ
ي وجهت اليه، وهو ايضا الايمان الشامل الذي يمكن
سيح الا في النهاية ومرة واحدة وبطريقة رمزية، ولكنه
طوائف المسيحية مبادئ الايمان التي عرضها سبينوزا
دا.

الينا الشك في كمال عدله الذي يخضع له كل

ل شيء، وهو لا يجبر على أفعاله بل يفعل ما
به. وعلى حين أن طاعته واجبة على الجميع

العدل والإحسان، أي في حب الجار.
هذه القاعدة في الحياة، أي لمن يطيعون الله،
ت سيطرة اللذات. ولو لم يعتقد الناس بذلك
عوهم إلى ايثار طاعة الله على السعي وراء

هم، وكل بني آدم خطاءون. فهذا أمر لو لم
م، ولما وجدوا سبباً للإيمان بالرحمة الالهية.
له برحمته وبفضله الذي وسع كل شيء يغفر
اق حب الله، فإنه يعرف المسيح حقاً بالروح،

معرفة هذه الأمور ضرورية أولاً وقبل كل
ثناء، أن يطيعوا اللّه طبقاً لوصية الشريعة التي
لمعتقدات رفض لطاعة الله. أما معرفة ما هو
ناراً أو روحاً أو فكراً... الخ لا يمس الايمان
المعنى الذي يكون به نموذجاً للحياة الحقة،
در على كل شيء، أم إلى أننا به نعلم ونرى ما
كون ولا تفعل إلا به. فمهما كانت الآراء التي
كلها تتساوى في قيمتها. ومن ناحية أخرى لا
كل مكان بفضل ماهيته أو بفضل قدرته، وأن

ت (وقد قننها سبينوزا في «الأخلاق) وبالتالي يدين
أخذت الجدل الديني طريقا لها.

ه أو طبقاً لضرورة طبيعته، وأن يضع القوانين
ها حقائق أزلية، وأن يطيع الإنسان الله بإرادته
لالهية، وأخيراً أن يكون ثواب الأخيار وعقاب
وارق الطبيعة. أقول: إنه مهما اختلفت الطرق
شابهها فإنها لا تؤثر في الايمان مطلقاً، بشرط
ي يصل اليها هو أن يسمح لنفسه بمزيد من
طاعة لله. بل إنني لأذهب إلى أبعد من ذلك،
– ملزم بأن يهيئ عقائده في الايمان على قدر
عليه الاقتناع بها من دون أي تردد[1] وبقلب
رغبة صادقة. ذلك لأنه، مثلما أن الإيمان قد
نبياء والعامة في عصرهم، وطبقاً لمعتقداتهم،
سان وفقاً لآرائه، حتى يمكنه اعتناقه دون أدنى
ن – كما نود أن نردد مرى أخرى – لا يتطلب
وهو لا يكون باعثاً على التقوى، ولا يؤدي إلى
لى ذلك فأفضل المؤمنين ليس بالضرورة من
م أفضل أعمال العدل والإحسان. وإني لأترك
ه العقيدة وضرورتها للدولة إذا أردنا أن يعيش
يح من تجنب أسباب القلاقل والجرائم، وما

ه من السهل علينا – اعتماداً على ما أثبتناه
ي الفصل الأول) بشأن الحديث الذي وجهه
لا شك في أن الصوت الذي سمعوه لم يكن
رياضي، بوجود الله، ولكنه كان مع ذلك كافياً
رنه من قبل، وأن يحثهم على طاعته، وقد كان
لم يكن يرمي إلى تعليم الاسرائيليين صفات

اخلي الذي تنشأ عنه خطورة الوقوع في المعرفة الناقصة.

ي شيء في تلك اللحظة) بل أراد أن يكسر من
. لذلك تجلى لهم بضربات البوق والرعد لا
).

. أية صلة أو قرابة بين الإيمان واللاهوت من
هذا أمر لا يمكن أن يجهله من يعلم غاية كل
متعارضان أشد التعارض. فغاية الفلسفة هي
بل، هي الطاعة والتقوى وحدهما. ومن ناحية
لسفة هي الأفكار المشتركة، وهذه يجب أن
ن فأسسه هي التاريخ وفقه اللغة، وهي أسس
حدهما، كما بينا في الفصل السابع. فالإيمان
يتفلسف، حتى ليستطيع أن يفكر كما يشاء في
ب جرماً، وهو لا يدين إلا من يدعون الناس
نضب، بوصفهم الخارجين على الدين ودعاة
ك الذين يدعون الناس من حولهم إلى العدل
قدراتهم. وأخيراً، بما أني قد وصلت هنا إلى
أود أن أدعو القارئ على الفور، قبل أن أستمر
ة خاصة، وأن يعطيهما ما يستحقانه من دراسة
تبت رغبة مني في تقديم بدع جديدة، بل لكي
جو أن تصحَّح في يوم من الأيام.

* * *

الشعب يشاهد الرعود والبروق وصوت البوق والجبل
ا على بعد 19 – وقالوا لموسى كلمنا أنت فتسمع ولا
ب لا تخافوا فإن الله انما جاء ليمتحنكم ولتكون مهابته

ة الا أنه يكون صلبها.

ل والعقل ليس خادماً للاهوت،
نسليم بسلطة الكتاب المقدس[1]

سفة واللاهوت حول مسألة ما إذا كان الكتاب
خادم للكتاب؛ أي هل يجب اخضاع معنى
؟ إن الموقف الأخير هو موقف الشكاك الذين
فهو موقف القطعيين. وقد اتضح من عرضنا
خطأ. فتبعاً لوجهة النظر التي نأخذ بها، وهل
لكتاب فاسداً بالضرورة. والواقع أننا قد بينا
دعو إلى التقوى وحدها، كما بينا أن مضمونه
م المسبقة. وإذن فمن يريد اخضاع الكتاب
كاراً لم تخطر ببالهم حتى في الحلم، ويسيء
كام المسبقة للعامة في العصور الماضية على
م المسبقة على ذهنه وتعميه كلية. وعلى ذلك
الثاني بالعقل. ولقد كان أول من ادّعى، من
للعقل هو ابن ميمون[2] (وقد لخصنا موقفه
دة). ومع ما يكنّ الفريسيون لهذا المؤلف من
ا الموضوع، واتبع رأي يهوذا الفخار[3] الذي
الخطأ المضاد[4]، وهو ضرورة نزول العقل

اللاهوت والسياسة»، ويكرر سبينوزا في هذا الفصل
ويحتمل أن يكون سبينوزا قد كتب هذه الفقرات من
سالته الصغيرة Court Traite.
خاصا به وكثيرا ما يرجع الى النصوص الأصلية نفسها
عة المصلح الذي يرى الواقع الجديد في بطن الآية. ولا
هو الحلول الصوفي، تخليه عن فكرته الفلسفية وهي أن

1 له سلطة فائقة عند الاسرائيلين هاجم التفسير العقلي
هاجم محاولة ابن ميمون للتوفيق بين اليهودية والفلسفة

رضة داخل التراث اليهودي نفسه الذي نشأ في التراث

د رأى أنه لا ينبغي تفسير أي فقرة من الكتاب
ى أن المعنى الحر في مناقض للعقل، بل إن
ا المعنى مع الكتاب ذاته، أي مع العقائد التي
اعدة الشاملة. كل ما يدعو له الكتاب بطريقة
يجب قبوله على أنه حق مطلق، اعتماداً على
اب عقيدة تتعارض مع عقيدة أخرى تعارضاً
ج المترتبة عليها، بمعنى أن طرق الكتاب في
ليه صراحة. ولهذا السبب وحده يجب تفسير
الكتاب صراحة إلى أن الله واحد لا شريك له
يؤكد تأكيداً مباشراً تعدد الآلهة، ولكننا نجد
فيها الله عن نفسه، ويتحدث فيها الأنبياء عن
ب في الحديث يفيد ضمناً تعدد الآلهة، ودون
السبب، أي لأن الكتاب يدعو دعوة صريحة
للعقل، يجب تفسير هذه الفقرات تفسيراً
رأي الفخار) في سفر التثنية (15:4)[2] إلى
بناء على شهادة النص القاطعة، لا على شهادة
ن ثم فإننا ملزمون أيضاً، بناء على سلطة هذا
الفقرات التي تنسب إلى الله يدين وقدمين..
ي التعبير ينطوي على نسبة الجسمية الى الله.
على رغبته في تفسير الكتاب بالكتاب، ولكني

.Wolfson: The philosophy of S

Philosophie Interpres S

ذي يشير في الصفحة المذكورة الى قاعدة الفخار، وهي
خذ العقائد منها. أما النصوص التي تبدو غامضة أو

ب واحد.
م لم تروا صورة في خطاب الرب لكم في حوريب من

عقل أن يهدم العقل!؟ صحيح أنه يجب تفسير
الاهتداء إلى معنى النصوص وفكر الأنبياء،
جب ان نستخدم قدرتنا على الحكم وأن نُعْمِلَ
لفكر. وأني لأتساءل: إذا كان على العقل أن
فهل ينبغي أن يقوم هذا الخضوع على العقل،
اً أعمى فإننا نسلكِ كالبلهاء، بلا حكمة؛ ولو
جانب الكتاب بناء على أمر العقل وحده، ومن
لأتساءل مرة أخرى: كيف يقبل المرء بفكره
ى أي شيء بالفكر سوى أن العقل يعارضه؟
البالغة عندما أجد أحداً يريد اخضاع العقل،
رف مائت استطاع الفساد الإنساني تحريفه،
رماً حين يحط من شأن العقل، وهو الوثيقة
لفساد والعمى والسقوط، على حين أنه يجعل
ماً معبوداً، ومن ثم يعتقد أن أشنع الجرائم هو
هكذا يظن المرء نفسه تقياً حين يبدي ارتيابه
سوق إنما يكمن في ابداء أقل قدر من الشك
بعد ذلك عن التقوى! انه هو الخَبَل المحض!
ى عليهم؟ ماذا يخافون؟ هل يلزم للدفاع عن
ن أجل الجهل بكل شيء، وأن يغلقوا عقولهم
ف من الكتاب أكثر مما يثق فيه. فلنرفض إذن
ين والتقوى يريدان أن يجعلا من العقل خادماً
ض أيضاً الفكرة القائلة بأن العقل والإيمان لا
ي ميدانه الخاص. وتلك على أية حال مسألة
ى أن نفحص أولاً قاعدة هذا الجبر. فهو كلما

ب والفهم الفلسفي لتعاليمه، لأنه وهو الفيلسوف لا

ـه الكتاب على أنه حق وأن نرفض كل ما ينفيه
الكتاب – فيما يقول – لا يثبت أو ينفي شيئاً
لا يجهل أحد اذن أن هاتين قضيتان خرافيتان.
ب ربما يكون من كتب مختلفة، دوّنها مؤلفون
تلفين، ولن أذكر أيضاً أنه وضع مبادئه بوحي
لعقل ولا على الكتاب؛ وكان يجب عليه على
ازي المقبول لكل الفقرات التي لا يوجد بينها
تعسف مع اللغة، ومع عمل حساب للسياق
هن على أن الكتاب وصل الينا دون تحريف.
ي. وابدأ أولاً بسؤاله: ما العمل إذا عارض
بول ما يثبته الكتاب على أنه حق ورفض ما
جد في الكتاب ما يناقض العقل[2]. ومع ذلك
راحة أن الله غيور (انظر، الوصايا العشر في
أخرى كثيرة)[3] وهذا مناقض للعقل. فيجب
، بأن ذلك صحيح، وحتى لو وجدنا نصوصاً
، فيجب تفسير هذه النصوص الأخيرة تفسيراً
ـة. وكذلك ينص الكتاب صراحة على نزول
:20... الخ)[4] وينسب اليه في مواقع عديدة

M. France

شيء يعارض العقل، وذلك لأن سبينوزا لم يبحث في
من تفسير الكتاب عما يمكن البرهنة عليه. ويكفي
ـة الالهية أو الذهن الالهي) لنعلم أن الكتاب يبشر بما
فروض قبلا لأن الكتاب بتعليمه الحقيقة لا يمكن أن
سية فان سبينوزا يبحث عما يعلّمه لنا الكتاب بالفعل
ـب التمييز بين حقائق الكتاب بالعقل وباتفاقها، أم

أن الرب اسمه الغيور: إنه اله غيور (التثنية، 24:4) لأن

ل رأس الجبل ونادى الرب موسى الى رأس الجبل فصعد.

وجد نص واحد يفيد صراحة أنه لا يتحرك.
ي. صحيح ان سليمان قال: إن الله لا يوجد في
لكنه لم يعلن صراحة أن الله لا يتحرك وكان
أن نفسر الفقرة بحيث لا تنفي حركة الله في
ت على أنها مسكن لله وعرشه، لأن الكتاب
في نصوص كثيرة تتفق مع معتقدات الأنبياء
عقل والفلسفة وحدهما لا الكتاب. ومع ذلك
ص كلها، كما يدّعي هذا الكتاب، لأننا لا ينبغي
ناحية أخرى لا أوافق على التناقض الموجود
ر أو غير صريح؛ إذ يؤكد موسى تأكيداً مباشراً
ض رفضاً باتاً أن يكون مشابهاً للموضوعات
و الفخار أن موسى ينكر ضمناً لا صراحة أن
نكر المظهر الحسي لله بحيث لا يبدو مناقضاً
. ولكني أفضِّل أن أترك هذا المثل وأذكر مثلاً
ي صموئيل نفياً قاطعاً أن الله يندم على قرار
[4]، ويؤكد ارميا عكس ذلك، أي أن الله يندم
، 28:18)[5] فما العمل؟ ألا يتعارض هذان
حين يراد تفسيره تفسيراً مجازياً؟ ان القضيتين
ة ما تنفيه الأخرى صراحة. وتطبيقاً للقاعدة

سكن الله حقا على الأرض. ان السماوات وسماوات
ابتنيته.
ية، 24:4).
نار فكنتم سامعين صوت الكلام وأنتم لا تدركون

لا يكذب ولا يندم لأنه ليس انسانا فيندم.
مة عن شرها الذي من أجله تكلمت عليها فاني أندم
صنعت الشر في عيني ولم تسمع لصوتي فإني أندم على

ما صحيحة وبأنه يجب رفعها بوصفها قضية
قض بين نص ونص آخر تناقضاً غير مباشر،
اضحة، وإذا لم يكن السياق، أو طبيعة النص،
الكتاب نصوصاً كثيرة من هذا النوع، كما رأينا
دعوا إلى معتقدات مختلفة ومتعارضة). ولا
ما يكفي للبرهنة على امتناع النتائج المترتبة
ت تسرّع هذا الكاتب.

ة الثانية في تفسير الكتاب، كما برهنا من قبل
كون قد اثبتنا أن اللاهوت ليس خادماً للعقل،
لكل منهما مملكته الخاصة؛ للعقل مملكة
لاهوت مملكة التقوى والخضوع. وقد بيّنّا أن
ه أن يقرر إذا كان الناس يستطيعون الحصول
الأشياء. وفي مقابل ذلك لا يدّعي اللاهوت
أن يستطيع أن يفعل شيئاً مضاداً للعقل. فهو
السابق) على قدر ما تتطلبه الطاعة ويترك
ه لا يرى إلا أحلاماً وخيالات، مهمة تحديد
هذه العقائد بغية الوصول إلى حقيقتها. وأنا
، الوحي من حيث إنه يشير إلى الغاية التي
لخضوع وطرقه، أي عقائد الإيمان الصحيح
حقيقة بكلام الله، الذي لا ينحصر في عدد
ع الفصل الثاني عشر). وبهذا المعنى الدقيق
ه في الحياة، اتفاقاً تاماً مع العقل، كما أن غايته
فهو شامل يخاطب جميع الناس. أما بالنسبة
قبل في الفصل السابع أن تحديد معناه يجب
لى تاريخ الطبيعة الشامل، الذي هو المعطى
فترضنا أننا بعد أن بحثنا عن المعنى الصحيح

ينبغي التوقف عنده لأننا نعلم عن يقين أن كل
ب، شأنه شأن الأفكار التي يمكن أن يجهلها
لا صلة له باللاهوت أو بكلام الله، وبالتالي
كر كما يشاء دون أي خوف. نستنتج اذن، على
ب للعقل ولا العقل للكتاب.

ن عقلاً على صحة أو بطلان المبدأ الأساسي
يكون بالطاعة وحدها، فقد يعترض معترض
ه العقيدة إيماناً أعمى فنحن بدورنا نتصرف
ينا أنه يمكن البرهنة على هذا الأساس عقلاً،
ن الفلسفة ولن يمكن فصله عنها. وردّي على
يل كشف العقيدة الأساسية للاهوت بالنور
لى ذلك مطلقاً، وبالتالي كان الوحي ضرورياً
أن نبرر قبولنا لهذه العقيدة الموحى بها بحيث
قل. وأقول: إنه يقين أخلاقي لأننا لا نستطيع
يه الأنبياء أنفسهم عندما تلقوا الوحي الأول
قياً خالصاً كما بينا في الفصل الثاني من هذه
مرء اقامة سلطة الكتاب على براهين رياضية؛
ة الأنبياء، فلا يمكن اذن البرهنة عليها بحجج
ها لإقناع الناس بسلطتهم. بل إن يقيننا نفسه
أي أساس سوى هذا الذي أقام عليه الأنبياء
بينا من قبل أن يقين الأنبياء قائم على دعائم

احد وهو أن الطاعة كافية للخلاص ويعترف سبينوزا
لبرهنة عليه لأنه لو صدق ذلك لتحول اللاهوت الى
صحيح لا من حيث أنه يحتوي على حقيقية رياضية
لنقد) وعلى التجربة (الخلقية) ويعني ذلك أن يكون
من بشر به كان متمثلا للفضيلة ولم يرد ان يخدعنا او
و اليه الفلسفة.

ية، (3) وأخيراً وبوجه خاص نفس تنزع إلى
عائم أخرى. وبالتالي كانت هذه هي الدعائم
سلطتهم للناس بالحديث المباشر في أثناء
أن الدعامة الأولى (التخيل الخصب لبعض
حدهم، وبالتالي لا بد أن يكون يقين الآخرين
دعامتين الأخريين فقط: الآية والعقيدة، وهذا
ية (الاصحاح 8)[1] يأمر الشعب بطاعة كل نبي
نبي بشيء خطأ حتى لو فعل ذلك باسم الله،
ن أراد إبعاد الناس عن سبيل الدين الصحيح،
ارق الأفعال (انظر، التثنية، الاصحاح 13)[2].
نبي الصادق يتميز عن النبي الكاذب بالعقيدة
طان يعترف به موسى نبياً صادقاً ويأمر الناس
ا الأنبياء الكذبة فهم اللذين يتنبؤون خطأً ولو
ا بمعجزات حقيقية. وعلى ذلك فعلينا بدورنا
ب، وأعني به أن عقيدته مؤيدة بالأيات. وبما
حسان والعدل وفضلوهما على كل شيء آخر،
نا عمداً، بل كانوا يتحدثون بإخلاص عندما
كون في الطاعة والإيمان. ولما كانوا قد أيّدوا
باقناعنا بأنهم كانوا جادين في حديثهم، وأنهم

ا التي آمركم بها اليوم واعملوا بها لكي تحيوا. 11 –
ه وأحكامه ورسومه التي أنا آمرك بها اليوم.
ئ أو رآئي حلم فأعطاكم آية أو معجزة 2 – ولو تمت
عال بنا إلى آلهة غريبة لم تعرفها فنعبدها 3 – فلا تسمع
كم ممتحنكم ليعلم هل أنتم تحبون الرب الهكم من كل
ن وتتقون ووصاياه تحفظون ولصوته تسمعون وإياه
رائي الحلم يقتل لأنه تكلم ليزيغكم عن الرب الهكم
دار العبودية ويغويكم عن الطريق التي أمركم الرب
.

يزداد اقتناعنا قوة عندما نرى أن كل تعاليمهم
تام بين كلام الله، الذي أعطاه الأنبياء، وكلام
له أهميته القصوى. وبذلك تكون المعتقدات
ة في يقينها لتلك التي استخلصها اليهود من
بالفعل. والواقع أننا قد بينا في نهاية الفصل
لك معظم الروايات التاريخية في الكتاب قد
ين أنه لا يمكن البرهنة على العقيدة الأساسية
برهان رياضي، فإن قبولنا لها أمر مشروع إلى
ألا تقبل عقيدة تؤيدها شهادات كل هذا العدد
عقولهم مستوى رفيعاً أن يجدوا فيها كل هذا
عن أن التسليم بها تسليماً مطلقاً لا يستتبع أي
رفضها لا لشيء إلا لاستحالة البرهنة عليها
نود أن ننظم حياتنا بحكمة، على ألا نحكم
ع أسباب الشك؟ أليست معظم أفعالنا حافلة
رف، فضلاً عن ذلك، بأن من يرون تعارض
التالي ضرورة استبعاد أحدهما من مملكته،
كون تفكيرهم منطقياً مع نفسه عندما يطالبون
لون إقامة البراهين الرياضية عليه. إذ إن من
م والفنون وبإنكار يقين العقل، لا بد أن يكون
ن نلتمس لهم أي عذر، ما داموا يلتجئون إلى
ني لإنكار العقل، وعندما يحاولون بالبراهين
وحقيقته، وأن يقضوا على سلطة العقل والنور
فعون اللاهوت إلى الاعتراف بسيادة العقل؟
ت تستمد كل وضوحها من العقل ومن النور
ك، أنهم لا يعتمدون إلا على الشهادة الباطنية
لا لإفحام الكافرين، فيجب ألا نثق بأقوالهم

مهولة على أنها صادرة عن أهوائهم وكبرهم.
أن الروح القدس لا توحي إلا بأعمال الخير
ة إلى أهل غلاطية ثمار الروح القدس (انظر،
ها إلا الرضا الذي يشعر به الانسان في قرارة
ة الأمور النظرية المحضة ويقينها فلا تشهد به
قبل، هو صاحب السلطة في مملكة الحقيقة.
ي تمنحهم يقين الحقيقة، فإنهم يتباهون كذباً،
الباطل الذي تدفعهم اليه أهواؤهم، أو هم
سخر الناس منهم، فيحتمون بالعالم المقدس
، يكون ملجأ لمن يطعن في جلالة العقل؟.
لإثبات رأيي أن أكون قد بينت السبب الذي
ت، وأوضحت الماهية الأساسية لكل منهما،
ا في خدمة الآخر (اذ إن لكل منهما مملكته
لى الاطلاق). وأخيراً كشفت، كلما سنحت
عن خلط الناس على هذا النحو العجيب بين
ييز والفصل بينهما. وقبل أن استمر في بحثي
من منفعة الكتاب المقدس – أو الوحي – إذ
لطاعة هي وحدها طريق الخلاص[3]، بل ان

الفرح والسلام والأناة واللطف والصلاح. يبدو من
ية لأنه على يقين من ان لديه الفلسفة الحقة لأن الحقيقي
عتمد عليها خصوم العقل قد توقع في الخطأ، وبالتالي
ن.
ور يجيب المؤلف على الاعتراض الآتي الذي يوجهه
اب «أو كما يقول المصلحون لو كان العقل سابقا على
ب مناسبة للنفس لتكوين الأفكار الصحيحة أي أنه

كفي للخلاص، وبعبارة أخرى للنعيم، أن يتم بتطبيقنا
مفروضة، وأنه ليس من الضروري تصورها كحقائق
ي.

تم بفضل الهي خاص يند عن فهم العقل، ومن
للناس؛ إذ يستطيع الجميع طاعته، على حين
سل إلى حالة الفضيلة عن طريق العقل. وعلى
تملكنا الشك في خلاص السواد الأعظم من

وهر الدين

اب الثاني

رماخر[1]

امة الشحماني

Friedrich Schleiermacher, Über die Religion. Re
(1799). Hg. v. Berlin 1999, S. 21 - 73.
ت لمحتقريه من المثقفين"، الترجمة عن النسخة ا

المترجم

يل، لا يحتاج إلى الكثير من التأمل، لكي
تطور وانقلاب مهم جداً، على يد الفيلسوف
(1768 - 1834)، الذي يدين له الاتجاه
هوتية إلى فضاء أرحب، وهو دائرة التأويل
ى ماهية الفهم، والحرص على تتبع خيوطه،

ميت "عن الدين: خطابات لمحتقريه من
في الخطاب الأول من الكتاب، حيث فسَّر
هذا الخطاب على العاطفة الدينية، والطبيعة
ه من وجهة نظره، تقاطعاً تاماً مع الدين؛ لأنَّ
ظامٌ متناه، فيما يتصل الدين اتصالاً مباشراً
اب الرومانسي في هذا الفصل من الكتاب،
للذاتية التأويلية، بكل ما يعتريها من نشاطات
وي بالتركيب الخطابي وما له من مكونات
مظاهر الخطابية في شيوع ضمائر الجمع
ر على التفاعل الاجتماعي والقيمة التواصلية
لم اللسانيات الحديث "المبدأ التداولي".

الخطابي ألقى بظلاله على لغة شلايرماخر،
صول إلى الفضاءات الذهنية التي يريدها، إذ
حياناً عن موضوعته الأصل، ولا تربطه بها إلاّ
عية، يتعمد فيها الإسهاب في أحوال المتلقي،
ملائمة للسامع بقصد اقناعه. وكان لأسلوبه
واضح على لغته، التي تطفح بالأحاسيس،
ياتها من الطبيعة، حتى إنّنا لا نجانب الصواب
ياً بجمالية شعرية.

خطاب لرسم الخيارات والاشتراطات، التي
ط بها، متعاملاً مع الأرضيات المختلفة لهذا
ة، الثقافية)، فضلاً عن الغايات المتباينة التي

وهر الدين

سيمونيدس[1] عن اطفاء جذوة سؤالِ إشكالي
سامعه، السؤال هو: ما ماهيَّة الآلهة؟ وما أروم
بذلك التردد، إذ أضع هذا السؤال الواسع في
؟

إزاء هذا التساؤل، كما فعل سيمونيدس تاركاً
حيرة والاضطراب، وإنما أردت التردد كيما
محاولة للتركيز على النقطة الجوهرية، التي
ؤال، وصرف النظر عن أية فكرة أخرى. إنَّ
في عالم المعتقدات الأولى "البدائية"، بكل
ار وضعيته كمقدمة لاستكناه أسراره، هو أن
ا يدور في فلك الدنيويات، لكي يكون مؤهلاً
، وألاّ يدع لنفسه فرصة الانخراط واللهو بكل
فنان الدين، لكي يبقي على حواسه مشدودة
حوري، الذي يُحتملُ لعوالم الظاهرة الدينية

من طاعة وتسليم، فيما لو قمتُ باستحضار

عود شهرته إلى حكمته الحياتية أكثر من طلاوة شعره،
شعر أن يكون (رسماً ناطقاً)، فجاءت قصائده لتخاطب
ستزادة: ينظر الموسوعة العربية. المترجم.

تواري؟ ولأنَّها لا تتمثل أمام نواظركم بمظهرٍ
جلَّ اهتمامكم وتركيزكم، لكي تتعرفوا عليها
ات، وما يميِّزها من ملامح. لا ريب أنني لا
بكم تتهاوى محبة بالدين، الذي أريد استثارة
قدير، تتفقون معي على رؤية تشكيل جوهره
، بوصفه دائرة مقدسة، وبحواس يقظة متَّقدة،
لاسة، وبحدس يتلهف لفهم تلك الملامح من
كرة يشوبها الانحياز والاستئثار لمواقف قبلية
أقدم لكم الدين بشكل تقريبي قابل للإدراك،
جربة حياتية لها مضانّها وحركتها وأسلوبها،
اده ولمستموها في حياتكم هنا وهناك. ولكني
الجلاء الذي قد يتبدى أمام من يتوسَّل منابع
الخواص الجوهرية للدين مظهراً من مظاهر
ية. وقد يبدو من الاستحالة بمكان تمييز الأطر
وأخلاق الشعوب والمجتمعات، المختلفة
بائع احترامها لنواميسها، فضلاً عن انشدادها
يات، ولاسيما بعد ازدياد وسائل التماسك،
ب متنوعاً ومتعدداً، لكثرة ما تمخض عنه من
لهذه الاستحالة المزعومة بات من الوارد أن
غي لها – للاقتراب من جوهر النظم الأخلاقية
ات، والتي لا تظهر غالباً إلاّ بمسارات وعي
ا هو الحال بالنسبة للمسائل الروحية، ولعل
دين.

لمتوائم بين متون النظم الروحية، وما تتوسمه
سان على قاعدة من المحبة، لدرجة أن لا شيء
نا نجتهد لكي نفكر بها مفردة، لأنها وفي كل

راتها، الملازمة للمحبة والنقاء ومساندة الغير.
نظم الروحية عقَّد مهمة تتبع الخط الفكري
م المتحضر عملية قادرة على توثيق اصطلاح
العقل أو الأخلاق أو الدين. لذلك لا تكونوا
احتقاراً للحاضر، إذا عدت بكم ولأجل
ال المفاهيم فيما بينها سمة جوهرية لها موقع
. إن ما أريده أولاً، ولا أكلُّ من تكراره على
ط الدين، الذي هو عماد الأحاسيس وسنامها،
ه وفي كل مكان مختلطاً به.

خلاقية، سيكشف لكم أن الرؤيتين، أعني
في وحدة الموضوع، وهو تحديداً الكون
لموضوعي كان ولم يزل سبباً في ضلالات
للتناظر في تأمل المعطى الموضوعي، وما
ب للدين الكثير من الميتافيزيقا والأخلاق،
ى في مطاوي الميتافيزيقا والأخلاق، بشكل

حقُّه أن ينصهر بإحدى الرؤيتين؟ أنا أعرف
ه مما ينسجم مع آرائكم، لأنكم لا تعترفون
لى أرض خصيبة وبخطى أكيدة، تشبه خطى
رضوا عمَّن لا ينتظر مبرراً لجعل تاريخ الدين
ة وغير الأخلاقية. ولكن مهلاً! إذا كان ثمَّة
لسابقتين فمن اللازم له أن يختلف بشكل أو
التي أقررناها آنفاً ـ في: إن جوهر ما ينهض به
الإنسان بروح الكون، الذي يأخذه لمسارات
تغالاته على هذه الموضوعة يشيد ويعكس
مختلفة عن صلة الميتافيزيقا بالإنسان. ثمَّ إنّ

أصوله ومنهجيته وأهدافه الخاصة. عن هذه
ل على طبيعة ووجود منفرد ومستقل للدين،
الح سواه، مما يكون قد تماثل معه في وحدة

م به ميتافيزيقيتكم، أو فلسفتكم العقلية حيال
طلح الميتافيزيقا لأنه قديم أو تاريخي بالنسبة
بشكل أو بآخر، تبحث في مبادئ وأسباب
رة مثول الحقيقة، وما يتمخض عنها كواقع
نبغي للدين أن يخوض غمارها، ولا يجب
ات بمواجهة الطبيعة، لئلا يتخبط في تعقيد
، فيما تثيره من جدل وخلافات، في التماس
لأبدية. وما الذي تفعله الأخلاق بالنسبة لكم؟
ن خلال طبيعة الإنسان وعلاقته بالكون، وهي
ن بين خلاصاتها الأساسية أنَّها تأمر وتنهى،
لقة. وهذا المجال هو أيضاً مما لا يجرؤ الدين
شبكة فهم روح العالم؛ لابتكار ونسج جملة
له أن يتحول إلى لائحة تحتوي على مدونة
ه السلطة. "يبدو لي، حتى الآن، أن ما يطلق
يا لعلاقات تفاعلية تخضع لهذه المجالات
الشائع، وإذا كنت قد وجَّهتكم من قبل لسبل
الوقت مناسب لتدميره تماماً.

طبيعة الكون وفهم المطلق في منظومته
لهم ما يكفي من المثل، لمعرفة أنَّ الأخلاق
ل مشيئة الله المركز الرئيسي في ممارساتهم،
عاملهم قليل من أسلوب الميتافيزيقيا. وأنتم
تحملكم إلى الميتافيزيقيا؛ بوصفها قانوناً

المقيَّد بالحاجة لما سواه، ثمَّ إنَّكم تقتطعون البعد الميتافيزيقي لتغرسوها في آفاق الروح لهذا الكل اللامتناهي ألاّ يبقى مجهولاً، وأن طة التشريعية والأخلاقية. ولكني لا أشاطركم تريدون، ومازجوا على النحو الذي تشاؤون، بين موضوعتين، لا يمكن لهما أن يسيرا جنباً مسائل لا تنتمي أحداها للأخرى، ولا يكتسب على وجوده دوماً هو الميتافيزيقيا والأخلاق، هذا الخليط من الآراء حول الكينونة الكبرى مرجعيات ضرورية، هو ما أطلقتم عليه اسم ، بالإضافة إلى تبني فكرة الحساب والعقاب، الهدف النهائي أو الحقيقي من وجودها؛ فهو تسنى لكم الوصول لهذا التصنيف، وهذه ة للمبتدئين؛ لغاية الحفاظ على ما يستندون تميزهم كأفراد؟

بلاً من خلال طرح بعض الأسئلة السقراطية، يجعلكم تعترفون بتقصيركم عن أن تحيطوا أن تترتب على أساسها مواضع التماثل بين الفهم، وكيف تتباين أسس هذه الموضوعات ل موضوعة عن سواها. على أنكم لا تحبذون ره هنا، كيما تتسنى لكم مواصلة نهج المرح م، في موضوعة هي قطعاً من أخطر وأكبر فهم في هذا كله؟ وكيف لا يتجلى لكم مبدأ

فيد والمؤسس للمعرفة، وغالباً ما يطلق على الكتب عموعة من النصوص المختارة لمقاطع أدبية وتاريخية جنبية أو الوقوف على تعريف ظاهرة فكرية أو فلسفية.

موضوعة الدين قوة جذب غريبة؟ عليكم أن
هرم الفلسفة، وما الميتافيزيقا والأخلاق إلا
ه، لأن الشعور بالمعنى الجوهري للدين لابد
ومين المتقابلين، ومن هنا فإنَّهما "الميتافيزيقا
طه وتوابعه. أما إذا كان جوهر الدين ومبدؤه
زيقيا بشكل ملزم لمدارات وجوده، ولديكم
قتناع بفهم الوجود الإنساني من دون اشتراط
سفة العملية، وتبرهنون على أنها والدين معها،
فيزيقية. وإذا رغبتم بادعاء عكس ذلك؛ فهذا
ن قد ابتلعتهما الأخلاق، وهي بالطبع المبنى
الاعتقاد بها منذ زمن بعيد، على أنَّكم وما إن
ـون أنها كافية لأن تكون ملاذاً عميقاً، يكفي
ر ربما أردتم القول بأن الميتافيزيقيا في الدين
برة لا رابط لها بالظاهرة الدينية، هلاّ أدركتم
حلقة بين النظرية وتطبيقاتها العملية، إن إدراك
ين. ولكن هذا التحليل هو بطبيعة الحال غير
معنية به موضوعياً، ولا في الفلسفة النظرية،
تتبع النشاط الديني لمسخه وتدميره، أنّى أتيح
ـاً.

دؤوب، تدفعكم الحاجة إلى الادراك، وتمور
مكنها أن تجمع في مبانيها هذين الاتجاهين
العثور عليها، وهذا من شأنه أن يكون الأقرب
ب فرار الفلسفة منه، كما يحلو للمعارضين أن
ون عنه، فإنكم إما أن تحصلوا على الوعي
ا هو الحال في الوقت الراهن، أو يجب أن
هذين الاتجاهين، أي الأخلاق والميتافيزيقا

لدين من فضاء يسعى للولوج إليه. لا مناص
دين. وأنا لا أريد الوقوف بوجه ما تنافحون
فة، لأني وببساطة شديدة لا أحب أن أشغل
طياته على أحسن حال، على أنكم في النهاية
نتعامل مع بعضنا البعض هنا بصدق ورويَّة.
ة ولو من بعيد، وهذا مما لا نختلف في النظر
يرة؛ ولقد ترجمتم عدم محبتكم له بأسلوب
ضده، وهي نزعة لا يمكن وصفها بالفارغة من
ون محاربة ظل متجذرٍ في الوجدان، يشكّل
ألم تلتفتوا لأهمية طاقة الدين وخصوصيته في
ته على التشكل والتموضع في قلب الإنسان،
متأمله فرصة أن يثبت له أرضية واصطلاحاً
فيه. إنني أجد ظلماً وتجنياً واضح المعالم في
لأشياء المتباينة، أعني الأخلاق والميتافيزيقا،
ها، ثمَّ تطلقون عليها اسم الدين. أولم تعلموا
ات واهمة لا لزوم لوجودها أو الانشغال بها
دعيتم عدم الانتباه لهذه الإشكالية. ستطلبون
صت من مجمل النظم والتفاسير والتعليقات
سائد الجميلة التي جادت بها قرائح اليونانيين،
، أوَتروني عاجزاً عن تبيّن صورة الإله وإرادته
الثناء المقدسة والمباركة، تلك التي تمجِّد
التشابك في الآفاق؟ ولكن هذا هو بالضبط
بصورته الكاملة النقية، إذا ما لحقت بقسط
من المفترض أن تكون مهمتنا هنا هي ترسيخ
كن العالم المادي لا يقدم لكم المادة الأولية
لانهائي يجعل من فن تحليل الطبيعة قابلاً

العميق، كما هو الحال في القضايا الفكرية
لغاية لا يتمخض عنها إلا أشياء بسيطة، ربما
ل في المسائل الروحية بالنسبة لكم لا يخرج
لكم، وإنَّه أصل لا يعدو حدود السياق الزمني
ذواتكم، أن تنصروها وتباشروا تفهمّها على
جربة لا يمكن لكم نسيانها. يبدو أنَّ تداخل
ول الدينية ليس مجرد قدر لا مفر منه، وإنّما
مرام، تخضع إلى المزيد من الالتباس. إنَّكم
كتب المقدسة هي بشكل أو بآخر لا تختلف
أواً منها، التي نتداولها في بلادنا هذه، والتي
لأمور غاية في الأهمية. أنتم تصرّحون علناً
ي نهاية كلٍّ مطاف العودة إلى ما أعلنتم عنه
على كسر هذه الصَدفة. وعندها سيبدو الأمر
كيف تغلفه غالباً كتلة حجرية لا تثير الفضول،
ا يثقل على كاهله، ويسد عليه منافذ الإفصاح
خل هذا المكمن لم يكن أصلاً إلا للإشارة

خلفيات، والارتداد عن المعتقد بوصفه كفراً
صية الدين، والذي يقول بخلاف ذلك، يمكن
لق عليه خدعة المتدين أو احتياله وحسب،
داء الحماسة لفهم المعنى المتواري وراء هذا
ل وتبليغات لا تخرج عن دائرة فن الخطاب،
إلى المنطقة المراد له أن يكون فيها؛ باعتبارها
من صور. ولكن الأداة الخطابية البليغة لم
، وإنَّما تجاوزته إلى الدرجة التي غطت فيه
ي، ومن هنا بات الأمر ملتبساً حتى عليكم.

مع مسألة تحديد الفعل القرائي من طرف
حرص على البدء بالتناقض، الذي يضع الدين
يقا. هذا كل ما أردت قوله الآن في سياق ما
عائم، لا يفرّق بين اللب والقشور، العرضي
ألا يقاطعني بعد الآن أحد.

محاولة يمكن أن تؤول بالمتلقي إلى زعزعة
تتربعون على عرشها وتدافعون عنها بإصرار.
رحون كيفيّاته ومحدداته، كما هو الحال في
حرية؛ لإعلاء شأنها وأعرافها، ولممارسات
داد للمضي على هذه الطريق كما هو الحال
فهمكم لهوية الدين ومركزيته يجب ألا ينتمي
يقترب من قيم الحدس والشعور. الحدس
له من مظاهر لا يمكن عقلنتها، والمعالجات
س ويصغي لوعي العقل البشري بما يحيط به،
مكم معاكس للإثنين في مجمل ما يقوم عليه
ظهر الإنسان مركزاً لجل ما يحكم الكون من
كان وسيكون. إن الأساس الذي تريدون هو
لمطلق بصورته المدركة.

د إلى الطبيعة المتناهية للإنسان، وتريد، من
قته الدلالية، أن تعيّن إطاراً للوعي ينتقل من
بالنسبة للإنسان، وضرورة ما يجب أن يلمحه
الطبيعة، ولكن في الطبيعة اللانهائية للوجود،
ليه من مظاهر وصور وتعبيرات، ولذا فالدين
ة الأبدية للأشياء والأشكال الفردية، وحراك
ي بمغزى الحرية، والذي تحاول الامتداد به
ها؛ وهنا يتنفس الدين، حيث تصبح الحرية،

ة المرسخة للشعور بوجود الذات، وما وراء
تطبع فهم الإنسان وتضعه في البؤرة المركزية
دئ، حيث لابد أن يكون فيها ليبدو على ما هو
ما يزعمه ويؤكده الدين هو إنَّ طابعه ومنطقه
ة الإنسانية، لا يتأتى له إلاّ من إفصاحه عن نية
نات، ثمَّ الممارسات العقلية الصرفة على حدٍ
مه في موضع تجاور وتماس مباشر مع هذين
يقي، يكون قد ملأ المساحة الأوسع داخل
دخل في صلب الطبيعة البشرية.

طرف ثالث، لا غنى عن وجوده؛ بوصفه مقابل
جداً عما تستغرقون به وتقتربون منه. وإنَّ من
مارسات والتصورات والتجارب الروحية من
ة من الغطرسة والتهوّر، والعداء الصفيق ضد
الإنسان بلا نهائيته، بنزوعه للخلود، وبشبهه
ترك لإغراء الظلم مساحة للنمو، ما لم يدرك
سلسلة مصادفاته، وذلك الصوت الخفيض

ح، ينتج بشكل لا متناه، إنَّها ضرب من الفن،
العلم. والدين هو الإحساس بالتواصل مع
يتحقق فهم الدين من دون كمال هذه الدائرة.
منها لتجعلوا من المتبقي كلاً متكاملاً؟ ألم
مثل وحيداً، وكأنه هيكل عظمي جامد؟ لماذا
علي للوجود لدى الإنسان؟ ألا ترغبون في
سان نفسه والنفاذ لأعماقه؟ ولأنكم تضعون
س الوجود ذاته، لا تقبلون فكرة كونه ذلك
ي قدمته يد الدين. لشد ما يدهشني تمسككم

فكرة واحدة دون سواها، وتحاولون إشاعتها
لأنكم تفتقرون أساساً لتدبر الصورة الذهنية
رمزية متنوعة ومتفردة في الآن نفسه. آمل أن
محدوديته من نظم واشتراطات حدوده، التي
اهياً، وهي الصورة المعرفية وشرطها القبلي؛
وهر وجوده عبر تموضعه في حدوده. لماذا
تي يفرضها العقل مادة لتغيير مظاهر الوجود،
الكلمات والخضوع للمصطلحات، شيئاً من
تكون مجرد لعبة فارغة لجملة من صيغ ثابتة،
نَّها تعالجه من مبادئ كلية للكون؟ لأنَّها سبلٌ
محرِّك لها ليس الشعور باللامتناهي، والشوق
في باحة الخليقة والخضوع إليه، والتسليم
. التأمّل والتأويل لا سواهما هما ما يجب أن
ه البصيرة، ملكة التأمل فهو بعبارة أدق يفتقر
حكاً تختبر على أساسه المعرفة.

لتكهن العقلي أن تظفر بيقين المعرفة المثالية
ازنها، وجعلها أكثر واقعية من تلك المرتهنة
على منحها الحق المطلق في الوجود. هلاّ
دس وشيخ الملاحدة سبينوزا، الذي تخلخل
كان المطلق بدايته ونهايته!

الأصدقاء أنْ تنعموا النظر في هذا المصطلح
لابي كله، وهو القرينة المنشطة لفهم الدلالة
ديني، ولذا يمكن لكم أن تجدوا صداه متردداً
حث في موضوعة الدين؛ بصرف النظر عن
على كون المُتَأمَل واقعاً بالضرورة تحت تأثير
غالباً من علاج موضوعة التأمل باستقلالية

ـ، ولما هو سابق على المادة مما امتصته في
يِّزها وسياقها داخل النظام الطبيعي لوجودها،
ا. وحري بي هنا أن أذكركم بأنَّه إذا ما لامس
ر حدث يقع من دون تنظيم أو تخطيط مسبق
كم، لنقل مثلاً قمة أناملكم، لا يتأثر بكلٍّ ما
على وجه الخصوص، وإذا ما أدركتم الجاذبية
رات الجسد وكيف يعجز الأخير عن كشف
ـ عليكم فهمه وتأمله وتأويله بذاته الطبيعية،
ـ تأمل طبيعة الظاهرة، وإنما التعاطي مع أثرها
ـ به إطاراً لكل هذه الظواهر يقع في مضمار
الدين، إنَّه الكون بكل ما له من صور ونشاط
ـة، أي شكل من الأشكال التي ينتجها الكون،
ـ الحياة، ومن هنا تأتي ضرورة حضور الدين،
ـ هذا الكل، ويكون المحدود أو النهائي ماثلاً
ـب إلى ما هو أبعد من ذلك، ونعني هنا الإيغال
ـب عميقاً في طبيعتها، فهذا كله مما لا يمت
الآن أن نصف دخول شعاب كهذه، فلا نتردد
ـق قصدي في ميثولوجيا وأساطير فارغة. هذا
حين كانت مظاهر الخضوع لقيود ولصياغات
ـلِّ اتجاه. لقد كانت لهم نظرة متفردة وخاصة
يطلقون عليها اسم العقيدة. الدين بالنسبة لهم
الأحداث والوقائع من خلال الصلة المباشرة
ـجب ألا ننسى هنا أن قوانين الحياة قد تكشف
ـ، فيما تخلقه هذه الصلة من توازن. لم يكن
ـ وضعه ومنحه كنيته، وأقامه وشيَّد له مأواه
ـمن حقائق الكون، وعكسوا داخلها فرديتهم

على عرش الحياة في تلك الأزمنة الحديدية،
ت والشروخ والانكسارات. ولكن وإن كانت
هذه الآلهة، أو إنَّ اعتقاداً متأخراً يقدم لنا في
ائات الصادرة عن تلك الوقائع، فهي بالنسبة
في ذاته من أساطير فارغة. الطبيعة الألوهية
الله، وتعني ديناً يعرب عن علاقته بالنهائي في
مي بالبحث عن كينونة هذا الإله؛ بوصفه قبل
، وإن كانت جيدة وضرورية في الميتافيزيقيا،
رغة ليس إلاّ، لأنَّها لا تقع خارج حدود التنافر
متداد الزمن وستبقى قضية فردية تفرز تصوراً
عل تلك العقائد وصور حدسها هي الدين أو
ترك مجالاً للمعنى العقلي وللتفكير المجرد.
د والأفعال الكونية، ولا علاقة للدين باكتشاف
ياق، على إنَّ هذا لا ينفي كونه يلتقي والطبيعة
عني هنا الحقيقة المطلقة، التي يمكن للمرء أن
هو مباشر داخل منظومة الدين ومرتبط بمعناه
ن المعتقدات شيئاً غريباً؟ ألا يبدو لكم بعداً
في هذا النظام؟ يمكن للحق أن يكون تحتكم
شكل مختلف، وقد يتراجع صدى التساؤلات
النظر للكون فلسفته ومعناه المطلق. أنا أتكلم
و في هذه القضية وكأني إزاء عمل لا نهاية له،
عتد ذائقتكم على ربطها والمضي بها لمفهوم
لاقة بالمبادئ العقلية. هلاّ ترفعتم مرة أخرى
- عن ذلك الحدس الحسي، لتدركوا المطلق
شهود. النظريات الفلكية، التي تحاول شد
، ما انفكت تبحث لها عن فهم لجوهر النظام

كزية المؤدية إلى اللامتناهي من الخارج ومن
جموعة من الحدوس المباشرة والمعتقدات،
ي يمكن لهذا التوصيف أن يصدق عليه، هو
لة العقل البشري، والتي خلّفت صياغات لا
ة وغير اللائقة بروح العالم. وأنتم تعرفون ألاّ
لكية، فهي ليست أكثر من منظرٍ لنجوم بارزة،
ى أقل منها توهجاً، وتلك الصورة وإن بدت
نه تكشف عن كونها لا متناهية فيما تفضي إليه
باطية، ولا يمكن أن تقع تحت وطأة الخطاب
وجودها من دقة وثبات. إنَّ التعامل مع هذه
لَّه في كلِّ نقطة من نقاطه، هي بالذات النقطة
دين لصورة الواقع، وما تكشف عنه من رمزية
هر الضروري والحقيقة الوحيدة غير القابلة
العام، الذي ينبغي للفرد أن يحال إليه، فهو
هر الكيان الداخلي للدين، أو إنَّه مجرد عمل
الحرية بطريقة تغلب مفاتنها النواهي فتصل
تكون له القدرة على التأمل الديني والتأويل
بملامح وخطوط مختلفة تتأثر بطبيعة الحال

العالم المادي الذي تخوضون فيه، وتصرّون
ية لا تقود لغير الضلال، تأكدوا أنَّكم سترون،
رتيب مختلف وحسب، وإنّما ستتجسم أمام
تكشف لكم من قبل. لا يمكنكم الادعاء بأن
كل شيء مما يمكن للبصيرة أن تدركه أو أن
كن افتراضها أصلاً. ولكنكم يجب أن تعلموا
ة نقطة أبعد بكثير مما يخطر على بالكم، لأنّه

بات وخبايا التأملات والرؤى فيما للكون من
شكل أسلوباً لا يلبث إلاّ وترونه يقترح عليكم
مألوف الذي اعتدتم على وجوده بين يديكم.
نها تضع أنساق الفكر وطبائع النظم العاطفية
لا نهائي، لا لأنّها في صيرورة وتشكل دائم،
لامتناهية في كل الاتجاهات شكلاً ومضموناً،
م. هذا الشعور يجب أن يرافق كل من له دين
يدرك أنَّ ما يعتقد به هو في النهاية ليس سوى
العالم، وأنّ هناك من لا يجد حرجاً في رؤية
مشاعر تتدفق، محض تصورات زائفة بعيدة
ها معنى. أنتم ترون على الفور كم هو كبير هذا
ة المتسامحة للدين، والتي تنطلق من مفهوم
عنه من مظاهر، أو بحثه من زاويا الأخلاق
ثيقة الصلة بالفهم المنصف للدين. وعيكم
طئ وبعيد عن الموضوعية، إذ جعلتموه منبعاً
تبتعد عن اليقينية، ثمَّ صيَّرتموه مصدراً للنزاع
أن تتهموا أولئك الذين دمّروا الدين وكبلوه
من نظم عقلية، وفلسفات لا تدل على معنى
محتوى ديني يصطف الناس أحزاباً، لتتجذر
روب؟ إنَّ جل النزاعات واقع في الأخلاق
ا لا ينتمي لجوهر الدين. وبالعودة للصور
كسب أولئك الذين يرغبون في جمع الأشياء
يومياتكم، أما الدين فهو الإيمان والشعور
كاً، يندرج ضمن لون حياتي متنوع بعينه. إنَّ
دروا فطرتهم، وليسوا بقادرين حتى الآن على
أعينهم كيما يتبين لهم الوجود ويروا، لأن كلَّ

ون عن الدين؛ مدعين أنه رتابة جرداء، وإيقاع
نظام وقانون لكل شيء، يزيل عن الأشياء
النظر عن كون قاعدة هذا النظام راسخة أو
راتب المغلقة والدفينة من الذات، وما لها من
ساق المتعارضة فيما بينها في الوجود، فتقدمها
ية مرتبطة أساساً بالواحدية المحدودة، فمن
جود الآخر سواه، أما في إطار الفهم اللانهائي
نه غير القابلة للمحو أو التلاشي، فردية تقف
ولتشكل من خلاله كلية يبدو كل واحدٍ منها
اب النظم والتصنيفات والمنهجيات الثابتة،
نة؛ لم تعد روما القديمة التقية، ذات الطراز
وهكذا أصبحت مليئة بالآلهة. عبدة وأتباع
الدين من دائرة وجودهم، ملأوا العالم صخباً
تأمل منظر الأبدية والخلود الحقيقي بصورته
وس هادئة، وكانوا أما منفردين بذواتهم، لا
أنهم، فيما إذا اختاروا النظر حولهم، مع من
بهذه النظرة الواسعة، وهذا الشعور اللانهائي،
رون له ولتأويله في الحياة. ولكن ما أن ينشّط
لهمه ويفتح آفاق طموحاته وسعيه ـ وأنا لا
عما من الاهتمامات الخاصة عن هذا التصور،
وموضوعات ضيقاً وغير ناضج، وليس من
ج فهم الدين بنهج، ووفقاً لمبدأ وغاية ثابتة،
ن المعالم الثابتة، فهو إنَّما يقوم بمحاصرة
ها، ويدخل من حيث يدري ولا يدري في
ماعه، فيعده نشازاً مثيراً للاشمئزاز. وإنَّ تركيز
لأمر بتأمل اللامتناهي، يمنح الحس والعقل

الوحيد القادر على حفظ الرأي من الانزلاق
كائن ضروري بالنسبة للدين، فالدين مدخل
بقة والوجود والبعد اللانهائي. ألا يجدر بمن
مع ذاته أن يتجنَّب المذموم أو المستهجن من
لا يبدو من المتاح له فيها تأمل مكاشفته مع
ق يجعل كل ما يتضمنه الدين مقدساً ويستحق
معتقدات من الرياء والدناءة، فالدين هو العدو
ذلق والانحياز. أخيرا، ومن أجل استكمال
أن كل تصور أو ولوج لعوالم الدين مرتبط
سمانية هي التي تتوسط العلاقة بينكم وبين
دها، وتفرض تأثيرها عليكم في نواح كثيرة،
ي الباطني المضمر لعقولكم والشعور، بأنَّ
الأحيان غير قابلة للإدراك، يمكن أن يؤدي
ف، التي تقودكم إلى نسيان ذواتكم وعلاقتها
يتوسط العلاقة بينكم وبين ما هو كائن، ولعلّ
ي يكشف لكم عن وجوده، هو الأهم والأكثر
ن نواح عديدة، تجعل أيَّ شكل من أشكال
عاملكم مع المدرك، هو في كثير من الأحيان
لتصل درجة حادة لا تجعلكم تنسون رحلة
سكم إزاءه. يمكن لكل مجسَّاتكم العصبية أن
سيطرة، والأكثر ثباتاً، والأقوى صدى، وهو
رى؛ ولكن هذه المعالجة تنطلق من النشاط
كم للعقل في إطار الحركة المنتجة للتأمّل،
دائرة الظاهر المحض، والعلة القصوى التي
بأن أمر الكون واقع فيما هو أبعد من قضية
وى من طاقة المشاعر، ولذا يجب أن يكون له

في دواخلكم. ومن هنا فإنَّ للدين؛ الطبيعة
ها المتناهي، فتدخلكم في علاقة جديدة مع
وا أبعاده، وتتلمسوا حاجتكم لإدراكه، بعيدا
كرة إحداث الدين لعلاقة أخرى أقوى وأكثر
لا وجود لما يفوقها، هي فكرة انطفأت وانتهى
تبدو اشتغالات الكون الأبدي على منظومتنا
حظون ما تفعله الشمس بأبصارنا؟ إنها تتركنا
ي لا يجعلنا نفقد ملامح الأشياء من حولنا
ة اللحظة التي تربطنا بتلك الأشياء عبر حاسة
ذهبي، الذي يجعلنا نستلمها وكأنها كتلة من
ل طاقة الكون في أنفسكم، فتترك آثارها على
فرديتكم في فهم الدين وصلته بالكون، الذي
درجة تدينكم. وكلما كانت مجسّات العقل
انطباع، وكلّما اشتد العطش، وتفاقم هاجس
ورت قدرات العقل على التقاط الجزيئيات،
ي مظاهر تنزع لمعنى عالٍ، لابد من وضعه في
كننا أن نستمر بترجيح مقصد التأمّل في إطار
لك مشاعرنا، وعلينا أن نعبّر عن التماهي مع
أنتم على استعداد لترك الجدل ونصرة الدين،
قال من مساحة الجدل إلى الفعل، أم إنّكم
ون أنَّها هي الدين، وتلك هي منطقته، فتبدون
التأمّل ويغرق في سيل من خرافات لا علاقة
رفة عقلانية جديرة بالثناء. يمكنني القول؛ بأن
ي لها، بالنسبة لكم، أن تكون أخلاقية، وقد لا
كن للمشاعر الدينية أن تقترب أيضاً من نغم
ن، بصرف النظر عن ماهيتها، وهنا تكون كل

ت مأخوذة عنه. وإذا كنتم غير موافقين على
رية أخلاقية، فيمكنني أن أضيف هنا؛ أن هذا
ا في البنى الأخلاقية للإنسان، اسألوا الفكر
كل هذه البنى العقلية ستقول لكم: إنَّ مبدأ
اب منه، كان أول ما انصرفت لتشريعه. لكن
ترك الإنسان مشاعره العنيفة والمثيرة للقلق،
داخل مواضع التفاوض مع العقل. ولكن أمراً
دوث، لأن المشاعر الدينية مرهونة بطبيعتها
حقيقها، وهي مشاعر تدعو الإنسان لشكل من
سكينة يتميز بها المتدينون، وليس بمقدورهم
به من سلوكيات، أناس لا يصرفهم أي شيء
عن العالم، مكرسين الزمن لخدمة تأملاتهم.
يرغم نفسه ويروضها لقبول مشاعره الدينية،
فكرياً، لأن الغالب على ما يتعلق باتهاماتكم
بالكثير مما لا يبدو من الطبيعي أنه دخل حيز
لم للمشاعر. ألا ترون أنني لا أقدم لكم هنا
ا هو متميز وجدير بالثناء. ما إذا كان التعامل
الحة لا معنى له، وما إذا استمرت دماء الناس
ما تمنحهم إياه يد الحياة، وسواء قضينا العمر
يطرة الأفعال المكرورة والنظام ذي المذاق
حياة الشهوانية الرخيصة، كل هذه الأمور هي
وتتباين سبل النفاذ إليها وفقاً للخبرة العقلية
لاق، أو الحياة الدنيوية، أو العلاقات الفكرية
اً وعلى أية حال، يجب أن تنتمي من قريب أو
ارجة من تحت مكوّناته، ومن هذا المنطلق
إنَّ الخرافة والأسطورة وسلوك العبودية لهما

لباعث الشعور أن يحثنا لاختيار ردود الفعل
ن يدي أي سبب مقنعٍ لقبوله، ولذا فإنكم لا
يتخذ من الشعور دليلاً يحدد على أساسه نمط
عن أنظاركم أنَّ إنساناً كهذا من الضروري أن
ب، كونه اختط لنفسه نهجاً خاصاً في مبحث
حتة؛ فهو إنسان توقف عن أن يكون عبداً لما
صورها المتباينة في نشاطها، والمتكاملة في
للدين لا ينبغي التعامل معه – ولا يمكن للأمر
كونه شططاً واعتداءً رهيباً، وبصرف النظر عن
اط العنيف، فإنَّه في النهاية لا يقود إلاّ إلى
ي يجب أن تشع به المكامن الفردية الخاصة
الكامل للدين، فهي الغاية الأسمى المبتغى
صدى الروح الشريرة، المنطفئة، والكارهة
، ومعشر الملائكة التي سخرها ربنا الذي في
ر هذا الإنسان، وإنما حوله، كما إنها لم تكن
ذاته أن يقوم به، ولا ينبغي لها ذلك، ولكنها
وحه الصفاء والهدوء، كيما يقدمُ على التفكير
ارى أو تغيب عن نظره في لحظة ما، حينما
ه، ولكنها سرعان ما تحوم من حوله مجدداً؛
قبل أن أدخلكم لجّة هذه الآراء والمشاعر،
ها، اسمح لنفسي أولاً بلحظة، لتمثل شيء من
معتقدات والمشاعر الدينية، إلاّ بفصلهما عن
ى المساس الحقيقي بالفاعلية الداخلية لروح
النزر اليسير من ذلك السر الكامن في الدين،
بذب وغير مؤكد.

ات والمشاعر الدينية، ليس لتعيين النظر في

ب، وإنما لإعادة صياغة هذا الفعل نسيجاً
أمراً لا مفر منه، لأن السائد هو الأكثر تأثيراً
م صورة أوضح، قادرة على خدمة الموضوع
لامس مع ما يضطلع به بناء فكري ذو خلفيات
ي للشعور الديني، إذ يبدو وكأن سلخه أو خلعه
ب في كون هذا النموذج من الوعي هو الوحيد
ل الشعور الديني، من ذاتية اجتماعية مشتركة،
ه كمقدمة للنفاذ لداخلها وتدارسها، ثمَّ التبليغ
حد من أخطر الأخطاء - على أن المعتقدات
كن أن يقع تحت الإفراز الأول لقانون العقل،
عن الشعور الديني، أو حبيسة أصول معرفية،
نية؛ لأنها لا يمكن أن تمثل أصل الحق، ولا
رؤية العقائدية هو أيضا لا يعني شيئاً؛ ومن هنا
جوده من الآخر، لأنهما أساساً جوهر واحد.

ث مع كلِّ إدراك حسي، وهي سابقة على
العقلي المدرك بالخلفية النفسية والعاطفية،
مراد إدراكها، يعزز كلٌّ منهما الآخر؛ ليشكلا
هذا الجوهر ما يعجز عنه الوصف، وأعرف
ن بذلك الحضور العقلي المؤقت، على إنَّ
تستدلوا على تلك اللحظة المتعالية؛ لأنها ما
للتعرف على العقل من زاوية أخرى. يمكنني
عن ذلك النشاط الإلهي، أن أومئ إليه، من
ر رفيع متقلب وشفاف، كعبق العطر الأول،
ل وحساس؛ مثل "قبلة العذراء"، دافئ ومثمر،
إنَّه هو وليس مثله شيء، لأنه كلُّ هذا وسواه.
جلى فينشر طاقة، تتطور لتشكِّل صورة للكون

الحبيبة، التي لا يُطلب من روحي لحظة مثولها
تنظر إليها كظلٍ يتوارى، وإنما كجوهر لذلك
ع العالم اللانهائي في ذاته، وأشعر باقتباس جميع
سدي الذي أتحسس كل تقاسيمه، وتتحرك في
ذهني مظاهر وجوده المطلق. شعور يتملك كل
ن أعماقي؛ ليشيعَ حضوره في روحي، فتكون
حرر ويتسع؛ ليعمَّ كل ما يحيط به من فضاء. هذه
لتي يتحقق فيها معنى الدين، وإن تمكن الإنسان
رتبة المطلق، إنَّها لحظة الولادة والانبعاث لكل
ة الإنسان لوعيه الأول، الذي يعود في خلفيته
لصنيعة الأصلية للخلق، تلك التي خلّفها وعي
ي، ذلك الذي ينشأ ويتطور من تلك اللحظة، هو
بل لكم: إذا تمكنتم من فهم هذه اللحظة، بشكل
م بأنَّها لا تقع خارج ذواتكم، أو تنأى بعيداً عن
تعرفوها من قبل، ولستم بقادرين على الكشف
لى أصل الشعور الديني غير المجزأ، وما يختبئ
د تلقتها. بقي أن أكشف لكم هنا؛ أني أعدّ أولئك
أقدامهم، مباهين من حولهم بمعرفة الدين، غير
لإلهية. لأن هناك من له عقائده وآراؤه في قراءة
ته بها، وآخر سواه يتخذ من مشاعره وخبراته
لاقة. ولعل النزاع المتولد من هذين الاتجاهين
تفسيرات العقيدة، وما يجب أن يتدفق منه من
جهما معاً لصياغة الباعث الذاتي لمعنى الدين،
حاراً حدَّ الرومانسية. هلا أصغيتم لنبض قلوبكم
كم ذاكرة وتقاليد حياتية، ولكنكم بلا دين. ولذا
وكأنها اضطراب سيكولوجي دخيل، أو صورة

ورة الدين أن تتألف من هذه الأجزاء الميتة،
الميتة أن تعود للحركة والحياة مرة أخرى،
لحياة لما تنتجه الطبيعة الحية، عبر مكوناتها
ومن هنا فإنه سيفشل فيه لا محالة، وكذا هو
ه من مجموعة عناصر تقع خارج الذات؛ لأن
ل الذات. الحياة في الدين تشبه أرضاً خصيبة،
اخل براعمها المغلقة، والمعتقدات والمشاعر
س وتيجان هذه الزهور والبراعم. وحياة الدين
اخات الفردوس، تلك التي لا تطالها تقلبات
كم شيئاً من هذه البراعم والتيجان والكؤوس

رين أول وأنبل معبد للإله، وقد تعاملوا معها
دم في هذا المقام ما يتقادم على تلك الطبيعة،
ا من القوى المادية التي ترونها متحكمة على
تي للطبيعة، لأنَّهما أمران لا يمنحانكما صورة
كم له، فلا ينبغي لكم التعرف على قدرة الله
د، أو في الموج العاتي الذي يعصف عباب
و لطف حمرة الشمس حين تدلف للغروب.
ب والفرح التي تشيعها هذه الأجواء بين البشر
كنها مشاعر تحمل قصورها في ذاتها، ولذا
م من الغيب، التي تسربت لوعي الناس عن
ولم تنظر للكون وما يحكمه من نظام روحي
تبحث عن عوالم تندمج بالسبب والمسبب
ولة الاقتراب من مفهوم الدين، كما هو الحال
لطبيعة. ولطالما كان الدين كامنا في الخبرة
العقل، وتلك هي قمة الكمال، التي لم نزل

يستلهمها الفن، ويحولها إلى شكل آخر، قد
نه؛ لأنه سيعيق طريق الفهم الحقيقي للدين.
ا أن نعرف أنها طريق لا تفضي الحركة عليها
الأسمى، الذي نحرص على بلوغه، لأنّ الغاية
على الأرض؛ لا يمكن لها أن تتحقق من دون
والتوقف عن الارتعاد أمام ظواهرها. فكيف
يه، إذا كنّا نعلن الهزيمة أمام جزء من مشاهد
كان درعاً ضده لم يعد البرق ليروعنا. وهكذا
الطمع واحداً تلو الآخر، بعد كلٍّ ما بسطته من
مبتسما كما المنتصر في حرب فُرضت عليه.

دة صنيعها، تلك هي غاية الدين، وليس هناك
في جماله وحسن وجوده عن سواه من قيم
لا وهو الفيض الذي يغمر الإنسان كرامة
ق بين ألوان الطبيعة، يجتاح العين بسيل من
ا، ولكنَّ نظرة تأملية واحدة كفيلة بحمل متعة
من براعة الوجود، بصورة لا تنحصر في النظر
مجمل ما للإنسان من حواس، وهنا عليكم
ن ماهية كهذه. أنا لا أشك في أنَّ ما تتخذونه
ل لحدود الحدس، وسيبدو لكم وكأنه خيط
لاً. أعتقد أن ما يقع علينا هو مسؤولية على
ع أنفسنا لها هنا على الأرض، وعلى امتداد
الق المقدَّس، عن وحدانيته وسعته وقدرته.
ونحن نتلمس أطياف ذلك الروح المقدّس،
رفة، وأظن أننا لا نختلف على أن هذا سيكون
خوف والحب.

نا من التذكير بأننا لسنا بحاجة لسماع سخرية

مرتعاً للمتخيّل، وموضوعاً للذم والاحتقار
حايلاً ليدفع بالناس نحو دهاليز الدين وممراته؛
غ الدلالة، ولكن على من يمتلك نفساً مرهفة
ان الوصول لفهم معنى الدين من دون جهدٍ
ية بالنسبة لكم، وهو الجسد الفيزيائي للطبيعة،
ع، وما يحكمه من نظام وجودي دقيق، يسري
مائلة، كلٌّ هذا وسواه ألا يضع الإنسان العاقل
ن إدراك معالم هذا الكون الفسيح؟ ولا يمكن
يؤلف روح العالم، ولا هما بجرثومة الدين،
اللامتناهي بين هذين البعدين فهو لا يتعدى
ناول فكرة عميقة. فالكون لم يكن أقل روعة
ن، حين كان نصف عوالمه لم يكتشف بعد،
أن تلك النقاط المضيئة في السماء هي أجرام
حتقري الدين؛ لأنه لا يوصف بشكل عيني.
حياة الخارجية، ونداءات الشعور الديني وما
لأرقام والكتل، وإنما فيما يتوارى خلفها من
علوها تتسع لمساحة أوسع من الآفاق، ترفعوا
الهامشي، فضلاً عن الكبير من هذا الوجود؛
قانون كامن، يتوزع بين جزئياته، ويرفرف في
لة بحثكم لم تسفر لديكم عن تجليات الوحدة
صور الأول الذي يمكن أن يكون أكثر شيوعاً
وجود من إيقاع متراتب، يتكرر بمنتهى الدقة،
إليه كل حركات النجوم والأجرام في السماء،
ذهاب والإياب، لكل المكوَّنات العضوية في
علاقة الميكانزيمية بين الخلق، وما يتمخض
ت كونها الظاهرة الأبدية الوحيدة، فهو مما لا
ن عبر رؤى وآفاق أوسع.

مال العظيمة في الفن، ولكنكم لم تتأملوا منها
هلتم ما تضمه تلك اللوحة من أجزاء مختلفة،
ب جمالية، وتحاور كل لحظة من لحظات
دادات الزمن الوجودي للوحة، فإنكم في هذا
ة عظيمة، لأنكم وبكل بساطة تركتم لعقولكم
ا يمكنكم القول إنكم رأيتم زاوية صغيرة من
ستقيّمون لحظة التأمل الجزئي المفتقد بذاته
ى الشجاعة والحماسة والزخم الروحي، وهو
ه معاقبة صريحة للعقل المتفتح؟ إنَّ تصوّر
عقلي وفكري واسع وخصيب، ولا بد له أن
العام، على منطقه ونظامه الخاص، وينسجم
ين، ومن هنا فإنَّ للظروف الفردية الوجدانية
ائج هذا التصور. انظروا إلى صورة العالم من
اعياً فخماً، ولكنكم تشيحون بوجوهكم عنه
و ما لا يبسط للعقل مساحة لتأمل صورة هذا
ة لا يمكن إقفالها في الذهن من دون حضور
على علم بأن الشخص، المعوَّل عليه خدمة
ع جملة من المعتقدات والنظم، التي تشكِّل
المشهد الأقرب لعقله في مثوله، على الرغم
أبسط زوايا حضوره في الوجود. كانت الآلهة
ى، وهي ديانات تتكرر نظم العقائد فيها بنسق
عثور على سياقه الخاص. ولكن المتغيرات
ارج إطار الدين، والثورات، التي لم تكن لها
ى الإله المتحكم، وما تجلى عنه في شخص
لتفاعلات في مجرى النجوم ومسارها، إشارة
ا، وهي في هذه الحركة الصاخبة، أكثر ترابطاً

انتظام مداراته الفلكية. أما الأحداث الجسيمة الطبيعة بكل ما لها من مظاهر متداخلة؛ فإنها لابد له من أن يساوي بين الحقيقة الموضوعية لفهم قوانين الطبيعة والاقتراب من روحها. مطلق المتعالي؟ وإلى أي حد ستبقى تأملاتنا ؟ تمعنوا في قانون الوجود، الذي يلقي بظلاله على إيجاد ما يشده لبعضه من علاقات حية صيلاته، وهو الموت والفناء الذي يربط كل من قيمة الفناء والموت، فتشدُّها إليها مانحة حوال المتعددة لأشكال الحياة والنمو، والكم عليه من ولادة واندثار وتجدد وتغير مستمر، أخرى، فيما يخضع كل مصير من مصائرها رنابق الحقل، إنها لا تزرع ولا تحصد، ولكن ذلك لا يقض مضجعها القلق. هذا المنظر أكثر سمواً، هو نقطة الذروة، وهو مما يمكن سم النظر في الطبيعة؛ وما لها من غلال وافرة، أبهى من دهشة الجري وراء محاولة اختراق ا لها من قوانين أبدية، تتشكَّل هيئة الأجسام على النظرة الأكثر قدسية ووضوحاً لروح هذا ى نحو الأشياء، وما يقابله من عزوف أو تردد، ، ترونه ينشط باستمرار؛ وتطغى النسبية عليه، ى في جزئيات الطبيعة، لدرجة تكون الفردية على صفحات الخليقة آلاف الأشكال التي ولا يمكنكم أن تعثروا في سجايا الوجود على يغ مفاهيمه، لأن كلَّ طبائع التنوع والاختلاف ها خلل، ولا يتسرب له نقص. تلك هي روح

وأصغر ما في الخلق، كما في أعظم ما يتبدى
ة، تتشكل وتتطور في كل الآفاق، والشخص
هو ذلك القادر على إدراكها والتماهي معها،
في كل مظاهر الوجود التي تعمرها قدرة الإله
بها هذا القرن يشح فيها تأمل مظاهر الطبيعة،
ق وحكمة اليونانيين القدماء، ونتاج تأملاتهم
ما تمثله المعرفة الدينية من تكامل يزدري أي
ه سيستغني عنها بسهولة، فالدين معرفة قامت
مساحتها وانتشرت بين الأفواه، بعد أن نطق

ية وما الوحدانية؟ ألم تكن الطبيعة هي نفسها
ا المعنى الحقيقي للطبيعة؟ ألا تنبع أصلاً من
ود والظواهر؟ العاطفة من المباني الأساسية
هذا المعنى إحدى أهم مصادر تكوين إدراك
ياة، التي لابد من وجودها، ومن الطبيعي أن
الخارجي للوجود والعلاقة بالكون والأشياء.
كانا معنيين بخلق ورعاية الدين، أن ينظرا في
ن. اسمحوا لي أن اكشف لكم سراً، كان مخبأ
صي أرسخ معتقدات الإنسان بالدين، وفيها
الإنسان الأول متمركزاً حول ذاته وعاطفته
ه، فحاورها بطرق مختلفة، لكنَّه لم يفهم
سمائه، حيث تتلألأ له النجوم بكامل حلتها،
ولكن معنى الحياة لم يخطر له على بال، ثمَّ
علي بسهولة؛ ولكن الرغبة في الحياة حرّكت
اف على الإله أنَّ الإنسان ما خلق لكي يعيش
نه ويرافقه على امتداد رحلته في هذا العالم،

ياة بشكل يمازج بين الإدراك - أداة الحس -
سير ما يحيط به في هذا العالم، وبأسلوب لا
ة في جسده، في لحمه وعظم ساقيه، ولاحت
تلك اللحظة أضحى قادراً على سماع صوت
نينه ونظمه بذاته، ولم يعد يستلها من تلاقحه
القضية يتأتى بشكل أو بآخر من خيوط هذا
س خلق لديه قدرة على التمتع برسالة الدين،
وجود، فبدت له بصورة أوضح وأنقى. الدين
ثمَّ إدراك القيمة العليا لتلك المحبة كرابط
لذي لا يفتقر بذاته إلى إمكانية تحديد مصير
ادة للدين.

اقع والكون بما يتمثل لكم من صورته، فأنتم
ر. وأنا لا أريد أن أقودكم للخروج بالحديث
لى إنَّه لشدّ ما آلمني، كونكم وعلى الرغم من
وكل ما تبدونه من حرص عليها، ما زلتم على
هم منابعها. إنَّكم تعذبون أنفسكم في محاولة
طريقته الخاصة، ولكن الذي يحدث في النهاية
س، ما لا يمكن لوجوده أن يؤدي لأي هدف
رسيخ ثقافة متعالية عليه. ويجوز لي أن أقول
م من نقص في الشعور بالدين. مركز اهتمامكم
تم تبنَّيتم النظر إليها أفرادا وجماعات، ولعل
كم، ومن أسبابه أيضاً والتي يمكن أن تصل
الاً أو الأفضل من بينها، هو أنَّكم أخلاقيون
لاقية، إلى درجة تصل حدّ التبعية وهذا مما
لديكم فكرة مثالية عن الفردية، لا تتفق معها.
ون أفضل بكثير مع وجود الدين. هلاّ رفعتم

حة، يمكنها أن تطير بكم للاقتراب من فكرة
معاء بمفهومها الموحَّد؛ وإن كان يبحث في
ما يضمره من رسالة الوحي لكم، وسترون أنَّ
قف سيتلاشى، من دون أن يترك وراءه أيّ أثر.
لهذا الشعور الأخلاقي المنفتح على الدين،
قد يكون الجماعة نفسها، وأرجو ألاّ تنظروا
راً؛ إذا ما قلت لكم أن الدين يمنحني كلّ ما هو
مجمل ما للحياة من مفاصل. فكّروا بعبقرية
إلاّ إنَّه رغم ذلك لا يستطيع فعل أيّ شيء،
وده، وإن كان الأمر لا يتعدَّى محاولة مجردة
الإنسان بأشكال لا تعد ولا تحصى، يحاول
د المعروف أو المتخيل. وهناك الملايين من
من أردية الزمن، تشكِّل لوحة الخيال بالنسبة
وإرضاء أذواقهم؛ لوحات تظهر الذكريات
مكن أن يرافقها من تنبؤات المستقبل البعيد؛
فتاً للانتباه؛ لأنها الأجمل والألصق بالإلهي
، الباحثين عن العلل الاستدلالية، ووجهات
مين: أحدهما آني للشرف والرفعة، أمّا الآخر
م متعة وجود الأشياء كما هي وحيثما تقف.
الرئيسية لمعنى الحياة، ويكسبها ثروة وثراءً؟
ن بعث فيها نفحة الحياة، وأن تتخذه محوراً
كم أنَّ الاشتغال الأبدي للإنسانية في مجمل
عادة خلق نفسها وتقديم مظهرها بصور عابرة
تم من هذا التنوع اللامتناهي للظواهر البشرية،
مفصل من مفاصلها تقريباً شيئاً ما يشير لنقاء
عضه، المتمازج حدّ النخاع، والمشبع برائحة

النادرة، بصرف النظر عن الوسيلة التي أعدَّت
أخرى يمكن أن تخطر على بالكم، ولكنكم
ليست فجوة أو مظهراً من مظاهر السلبية
ن أية درجة من درجات الخيال لا يمكن أن
ل. الوحي الإلهي الحقيقي، واقع فيما يتخطى
قصى ممكناتها بنبوءة اللاوعي حول ما يمكن
د في صور الوجود البشري، وهيأة الإنسان
ها الحقيقية، ووضعها الدين داخل أطر معنوية
النظر عن مدى التمازج أو التباين الواقع فيما
ومتغيرات متناهية، تمتح في النهاية من عقل
مداره الذي يضعها تحت أمره وإرادته. من
ن أن تصل حدَّ التطابق والمساواة، وفي حياة
بزوغ التماع الفضة بين كمّ من معادن أخرى
ا، وترتقي فتدرك ذروة لا يطالها سائر الزمن.
أجلها، وفيها يدرك وجهته الأساسية، ويعيد
مسارب أخرى. وإنَّه لمن دواعي سروري،
لانتماء لهذه اللحظة، أو أن أرافقهم في رحلة
لحظة الأبدية، فهو بطبيعة الحال ممن سيبدو
محض.

ن ذلك الكم الهائل من البشرية، التي لا تعد ولا
رتها العالية اليقظة، التي تتجلى في الانسجام
لعالم، الباعث للبهجة والشعور بالرضا لدى
كة الأبدية للبشرية، وتقدّم عجلتها إلى الأمام،
علاقات معقدة، حيث لا شيء داخلها يتحرك
ن العقل والروح، الشهوانية والحسية منزوعة
تظهر في حركتها بصور منفصلة. ولكن لماذا

. لذاته؟ فالعقل والروح طرفا إدراك يتداخلان
تمي الشهوانية إليها، هي من جنسهما، إنّها جزء
، ولا يمكن لها أن تتعدى أنساقه. هل تعتقدون
رتفتيتها لأجزاء صغيرة، بالكاد ملحوظة، من
ولذلك تختفي من وجهة نظري تلك الخطوط
خصية بالدين؛ وجعلتموها تنتقل كالعدوى،
قوى المغناطيسية المحيطة بالغلاف الجوي،
كس حيوية وانتشار الأكثر ابتعاداً فيكون في
ظام الكون، وحدته الرائعة، وعظمة إبداع خلقه
ضعين إياه في عزلة بائسة، لأنّ ما يشغلكم هو
ظام الأول للتعامل مع الوجود، ثمَّ إنَّ تفكيك
نكم مأخذاً كبيراً، ونمَّى لديكم مشاعر احتقار
ينعكس فيها هذا النظام الكوني، فيما إذا كان
على ما هو إلهي. اسمحوا لأنفسكم أن تعجب
ستمراً التخلص منه، وابحثوا في سير جميع
سانية مباشرة عن مضامين رسالاتهم، علَّكم
بين الانطفاء في طريقة تفكيركم المحدودة،
امنحوا كلَّ ما بدا مختلفاً من قبل فرصة أن
نتهي بكم المطاف لذواتكم ستصلونها، ولن
مل أو الأقل جمالاً، الأنبل والأحقر، وسوى
د البشري وحسب، وإنما سيتكشف لكم أثر
ان وقواه ومظاهر وجوده. هذا المزيج شديد
ونات وصقل شخصيته، سيبدو لكم كلَّ هذا
حياة البشرية. من هنا ترسم الأنا لديكم صورة
التغيُّر التي تطبع الإنسان. إنَّ العودة بالدين
ق إدراك اللامتناهي، إذ لا يكون المرء بحاجة
ى الإنسان.

ب أن يقتصر على وجودها الراهن وحسب،
ه لنفسها من مسارات كبرى لا يمكن لأنساق
كملة لما سلفها من آثار، وهي مسارات تخضع
شكل على أساس الرغبة، في أن تقود لما هو
لا يريد الدين التعجيل في سرعتها أو التحكم
محتوى المتناهي للوجود، وإنما يراقبه ويعده
شكِّل التاريخ بالمعنى الذي ترسو عليه مقولة
لتي لا مناص من أن يبدأ وينتهي معها – حتى
نسق التاريخي، لدرجة لا يمكن تمييزها فيها
عنه – وكل الوقائع التاريخية الفاصلة، بصرف
حقيق أغراض ومقاصد دينية، فضلاً عن كونها
لات التاريخ تقع أعلى مفاهيم الدين، وتدرجها
ية في أرجاء المعمورة، والتاريخ كان ولم يزل
ن المكونات الهامشية والأصلية للدين. وهنا
ح والنفوس المقدسة وأسفارها، والتي تظهر
ناً في المعنى، يفوق ما يمكن أن تعبر عنه أكبر
س، ستأتي قريباً بعد توارٍ دام طويلا، ستعود،
هذه الروح أن تبزغ، ولكن رؤيتها لا تتاح لغير
ب الأزمنة والآثار التي تنتج عنها. قريباً سيحل
منأى عنها، ولذا عليكم اكتشاف مسار الكون،
قريباً تصحو عبقرية الإنسان المميّز، ممن أنهى
ضاريس حقب وأزمنة متباينة، ليظهر في موقع
دة، تزدهرُ فيها منابع العطاء، وتبدو أكثر معرفة
خ الإنسانية وتطيب أرضها. وهنا تظهر لكم
ة نظرنا السابقة بالفرد. حياة تحظى بالاحترام،
، قاصداً تحققه العيني باتجاه اللامتناهي. وإذا

نا ودققتم في معطياته مباشرة، من دون الانتباه
مبدأ الأساسي المحرك له هو القدر أو المصير
النتيجة، أو العلة والمعلول، وسوى ذلك من
الظاهر للأشياء. سيتجلى لكم خطابي، وكأنَّه
جامدة، وحكمة عميقة مرنة، مزيج من عنف
نا التنافر والاختلاف بين الأشياء، فسرعان ما
ره بالتناوب. الدين هو الوحيد القادر على أن
ها القدرة الفريدة على التمازج، ولكنّ ما يدمر
اهلة، والطاعة المميتة، وكلّ ما هو بليد وسلبي
المعبر عن اختناق الحرية. ولابد من الإشارة
ن اللحظة الزمنية إلى القرن، واستمرار خوض
لمحبة الأبدية.

وجهات النظر البارزة، والخطوط العريضة
لكني آثرت في الوقت ذاته أن أصل بآفاقكم
الذين يتعاملون مع الإنسانية والكون على حدٍّ
وضوعة حيوية، ولا يمكن الحوار معهم؛ إلا
ن الفرد وما هو أصغر منه. لا يذهبنَّ بكم الظن
انظروا بدلاً عن ذلك، في ماهيته، فهي واقعاً
انية متحركة بذاتها وقابلة للصياغة والتشكّل،
وجودها في الكون وحسب، وإنما في الكيفية
ون بأنَّ من غير المكن أو الموضوعي جعلها
لة وثيقة به، كصلة الإنسان بالإنسانية، ولكنَّها
ب أن تكون هناك أشكال أخرى لذلك الخلق،
ة مجرد همزة وصل بين الفرد وسواه، مكان
ولذا يجب أن تعثروا على قيمة أخرى أكبر
انية بالكون. أدعوكم لتقليب النظر في العدد

ت على ذكرها لكم، ستجدون أنَّها لم تكن
رجح تحتل حيِّزا من عقولكم، لكنني لا أعرف
كامنها: أهي في كونكم تميلون للاستغناء عن
آثاره تغيب عن العقل تماماً، لا شك أنَّ بينكم
ركه جيداً، ولعل بعضكم يسميه أيضاً بالدين،
ة محورية؛ ومن ثم تحاولون إقحام كلّ فكرة
دائرة الدين في محاولة لنزعه ولتجريده عن
يه الشظايا والقدد الممزقة؟ دعوني أقول لكم
دين الدين، وهو ما تحتقرونه وتزدرونه، وإنما
طائها اسم الدين؛ رغبة في أن توجّهوا له طعنة
دين لا يعرف شيئاً من هذا القبيل، وليست له
لنظم الأخلاقية، هو لا يعني له حدس الكون
ف جوهر التعامل مع روح الوجود، وكل ما
هو كما فيما تمليه محامل الجد، في الأصغر
واجهة الحقيقة. إنَّ ما يكشفه الدين ويفسح
طه في أي مكان. نعم، لا أجمل من الغرق في
ادة الأبدية للكائن، أو أنَّه قفز إلى حيِّز الوجود
من هذا الفعل أن تختلط بالدين، من دون أن
ه من سعته وامتداده.

شكل أكثر وضوحاً في طبيعة المشاعر الباردة
ينكم على نطاق واسع. ما مدى ارتباطكم
فيض من عواطفكم ووعيكم، فتكون أساساً
م عن تجلياتها المهيبة، وتأمَّلنا عظمة إبداعها
رائع، فهل هناك ما هو أكثر التصاقاً بالطبيعية
قنا بطاقة مقدسة غير مرئية؟ وعندما ننظر في
حص الأنا التي نحوز، ألا تتبدى لنا بمنتهى

ما قورنت بسعة الكون، ألا يدعونا ذلك لأن
ي؟ وإذا كنَّا في نظرتنا للعالم غير محصورين
، فسيتضح لنا كيف أن كلًّ واحد منهم، ومن
ك ما نحن عليه من تمثل خاص لتساؤلات
الوجود الفردي في هذا السياق ضرورة لابد
ني النظر للجنس البشري بأجمعه ومن دون
ذهنية، وما يخرج من تحتها، كالحب، والبعد
ه المشاعر، وغيرها، مما يظهر فيه ارتباط الأنا
ى. لقد عرف القدماء ارتباط الدين بالمشاعر
قوا عليها اسم التقوى، وجعلوها ذات صلة
ى أجزاء. أنتم تعرفون ذلك أيضاً، ولكنكم إذا
على الفور إقناع أنفسكم بأنّه مما ينتمي للقيم
خذ مكانها على رقعة الأخلاق؛ متناسين أنّها
عنها شيئاً من تكوينها. الدين لا يتأثر بافتقاده
ب لتحقيق ذلك بقدر انجذابه للحركة المتأتية
ي تنتجها تأملات لموضوعات خارجية، مبنية
النظم والقوانين التي تقدسونها، على العكس
ر طاهر، هدفه إشاعة الأنانية، ولا يخرج عن
وعة تحت مسميّات الشفقة والامتنان، جملة
ع والتواضع، وإذا ما تحدّثتم عن التوبة عنها،
وضوعة عديمة الفائدة. دعكم من كلٍّ هذا،
نيقية، فلا مناص من التعرف على المشاعر
خارج عنها. ألا تظنون أنَّكم بابتعادكم عنها
م هو إعادة تلك المشاعر أو سواها المماثل
اضنته، لأنّ الدين هو المالك الحقيقي لتلك
يات، لا تشكل إلا جزءاً يسيراً من مضمون

شري. ذلك هو الموضع الذي يحتله الدين،
وقد سبق لي أن أشرت إلى أن الدين هو الوحيد
كنني الآن تفسير ذلك بمزيد من التفصيل.

سواء أكان أخلاقياً أم فلسفياً أم فنياً، يكشف
مستوى من البراعة، وهو طموح بارد محجم
ة معينة من العقل البشري. والسؤال المطروح
طموح أو التوق المحدود أن يحقق تدريجياً
إنّ البراعة الحقيقية للإنسان كامنة في قدرته
ع سيبدو مشدوداً لملاحظات فردية غير ذات
دين. لأن الصلة بالدين ستجعل الحياة مكتنزة
م لا تقاوم، وبهذا يمكنها أن تحوّل كل كلمة
ى لحن متناغم وانسجام رائع.

أن أكون فيه مفهوماً من قبلكم بدرجة كافية،
من ثم سيكون: في أيِّ موضع يمكننا أن نقيم
ب، التي تنبثق بالضرورة عن محتوى الدين؟

.

حردة عن المعتقدات الدينية، أما البعض الآخر
لية التي تتعلق بالمعنى الديني، ونتائج مقارنة
النظر الأخرى. وإنّ الحصول على محتوى
مل عليه، ولكن هذا التصور هو خطأ شائع،
فيه هنا. مفاهيم من مثل: المعجزة، الوحي،
ء أن يجعلها تجمع بين الكثير من الديانات،
أما من يضع دينه أساساً للمقارنة والاحتكام
مذاهب والمعتقدات، لأنّها ستعترض طريقه
ا. انطلاقاً من هذا المعنى، تنتمي جميع هذه
امة، وهو انتماء ضروري، ومن دون التفكير

ليتها. أمَّا الخلافات الواقعة في ماهية الحدث
حقيقي الذي شكَّل شخصية المعجزة بمواجهة
سماوي، وإلى أي مدى على الإنسان أن يؤمن
التساؤلات وسواها هي مما أنتجته حماقات
عمليات صبيانية نتجت عن خلط الميتافيزيقا
اء ببعضها، فتجعلون الدين يضيق بها ذرعاً،
والمادية، ولا ينبغي لها أن تكون بكل هذا
ن للمناظرات السفسطائية، وما يتوارى خلفها
س عنها محسوباً على الدين.

– وأنا بطبيعة الحال لا أتحدث عن المعجزة
ير الدين كله – إشارة أو تلميحاً. إنَّ كل تلك
شيء من العلاقة المباشرة بالظاهرة اللانهائية
على صلة بصورة ظاهرة الطبيعة المتناهية.
حدث اتصال المخلوقات كلها، حتى الأكثر
عتها بأنه المتحكم المطلق بوجودها. المعجزة
س كما تتصورونه عني، وهو أني أضعها في
كثر تديناً كلما تلمَّستم مظاهر الإعجاز في كل
دث الإعجازي وماهيته، فهي في الحقيقة لا
س الديني لدى المختلفين. ففريق يلهث وراء
يحاول، وعلى العكس من الأول، أن يثبت

عن الكون وحركيّته هو ومضة من ومضات
رمي إليه بالأصيل والجديد. وما الإلهام؟ إنَّه
مل حر هو في جوهره فعل ديني، وكل عطاء
كل تعبير حر يحمل شعوراً دينياً. وما آثار
ارق، لأنها مشاعر تتباشر مع الفعل الكوني
واها – وإذا كان ينبغي للدين أن يشتمل على

ها تشير إلى الطريقة الأكثر غرابة بوعي الناس
تصف ليس المشترك في الدين وحسب، إنما
ماماً فيه.

المعجزة في داخله، ولا يتأمّل تجليها حيث
ومن ينأى عن استغوار نفسه وتسلق بواطنها،
عالم والارتواء من نظم الكون، ولا يشعر بين
ـس الذي يتحدّث ويتفاعل في وجوده معه،
الواقع الحد الأدنى - أنّ مشاعره هي حصيلة
م، وأن ما في داخله من نقاء وصفاء، هو شيء
، ذلك هو من لا دين له. الاعتقاد، أو ما يسمى
رادة التفكير، وإرادة التعاطف معه فيما فكّر
وبدلا عن أن تكون الأعلى في الدين، كما قد
روحية تلك الخدمة وبساطتها، التي ثمّة من
تكم لا يمكن أن تثبتوا أن الدين غير قادر على
ن مع رغبتكم في الوقوف على معرفة، أينما
لا صلة للدين من بعيد أو قريب بالعبودية على
ساحة أسر معين، ولذا عليكم أن تكونوا جزءاً
الشرط الوحيد الذي يمكنك بموجبه دخول
كل إنسان، باستثناء ثلة مختارة، بحاجة إلى
موة الأولى، ويوقد إحساسه بالدين، ويمنحه
له أن يمكث طويلاً لأنّه لا يوجد إلاّ بوصفه
عليه في النهاية أن يفتح بصيرته للدين، وأن
يستحق مكاناً في مملكة الدين، لأنّه غير قادر

الذين يستمدون دينهم من مستودعات أخرى،
، يتخذونه مادة للقسم، ومنه يحاولون إثبات
ضريح للدين، نصب تذكاري له، يشير إلى أن

ـ الحياة؛ لأنه لو كان حياً وفاعلاً، فهل سيكون
ة لحبر على ورق، حبر ربما كان مجرد تعبير
ا من أحد له دين ويعتقد بحدود كتاب مقدس،
ق دينٍ لا يحتاج إليه. لقد أظهرت لكم ما هو
ي ذلك ما يشير لعدم تكريم التكوين المعرفي
لانعزال من حجم الاشتياق والتلهف للقوانين
ي للاتحاد والتماسك معها في أفعال النفس؟
ذلك التوق المقدس لشيء مجهول؟ أتوسّل
ن تدركوها وتتبعوا ما يصدر عنها! ابتعدوا عن
عصر، لأنه لا يجب أن يخضعكم إليه، وإنما
عكم! عودوا مرة أخرى لذلك الشعور القريب
جزء الأكثر رقياً وجمالاً من وجودكم.

ي لم أرد أن انتهي في هذا الموضع من عملي
كان التحدث بدقة، لا عن ماهية الدين، ولا
أن تتذكروا ما قلته لكم في البداية؛ وهو إنَّ
ى الأساسي للدين. تذكروا أنّي عندما رسمت
ـ، أشرت إلى الطريق التي في نهايتها تكون
ما الذي تملكونه أصلاً لكي تخافوا خسارته؟
ـدي طريقة تفكير دينية خاصة بي تختلف عن
قول كلمة حق عن الألوهية، بسبب خطورة
كون هناك أيّ تعريف قانوني معترف به؛ لله،
ي الامبراطورية الألمانية. ولا يجب أن تذهب
وهي أني أمارس خداعاً ورعاً، وأريد أن أكون
إنزال شأن الأشياء، ثمَّ تقديمها بشكل ظاهري
تكون لها عندي أهمية كبيرة، تفوق ما أروم
يكم قليلا، وأن أحاول توضيح فكرة مركزية؛
ؤية دينية فردية، ليس بالضرورة أن يرتبط بها

فهمي للإيمان، الذي تعرفون "لا وجود للدين
من دونه. وفيما يتصل بالحياة الأبدية أريد أن
في البداية عما يجول في خواطركم بخصوص
فيها؟ لا وجود لتعريف غير قابل للنقض، ثمَّ
ي هذا السياق، مردها إلى اختلاف التعريفات
ي سوى الروح الخلاقة للكون، والإنسان هو
سانية فهي كلّ شيء محوري تدور طبيعة فهمه
ية، وخصوصاً بالنسبة لخبراتها وتجاربها، إذ
ن إله.

الإنسانية لا تعني بالنسبة لي كلّ شيء، لأنها
توافق إيماني، ينشد كوناً جديداً، تكون فيه
يء متناه في الصغر، فهي في النهاية ليست
يكون الإله الذي هو مجرد الفكرة الخلاقة
بعض النفوس قادرة على تخيّل ذلك؛ لأنها
س مرتبة أعلى. إلههم هو إلهٌ واحد، يختلف
تفرد لصنف خاص به. وعندما يريني الوحي
ي أن أعلن عن كون الآلهة الكثر، الذين تجود
ن شيئاً أكثر من الهوس بالأعداد - يمكن أن
مح لنوع آخر من العلاقة بالله، علاقة أعمق
ية، ولا شك أن كلّ نوع من أنواع العلاقة هو
ن. هل من الممكن أن يكون الله بالنسبة لي
من المحتمل أن تكون تلك مفاهيم عن الله
أسمى، لمن هو أعلى كياناً، لمن هو روح
. إنَّ الدين الحق ليس رهينة لفكرة، واعتناق
م ترتكز الى الطريقة التي تتأملون بها الكون،
وليس بمقدوركم أن تنكروا أنَّ ربط الألوهية
لهذا كان لزاماً عليكم أن تعترفوا بأن ديناً بلا

ه. الكون يعرض نفسه بصنائعه على الإنسان
ن الشمولية والأبدية وغرائز غامضة، كل هذا
نة، عدا فوضى تبدو بذات الشكل المرتبك،
اسطته فصل شيء بذاته، دون أن يحدث هذا
ولا بالمكان. ومن دون النزوع لإحيائه؛ فإنَّ
صائص أو ميزات معينة، مجرد صنم أو معبود،
كن إيجاد فرق بينهم، فيما عدا تقاليد عشوائية
ى مرتبة أخرى من العلم، فإنَّ الكون يظهر نفسه
ة غامضة من عناصر وقوى لها صراع أبدي،
طبيعته، وإنما هي ضرورة متحمسة لتحري
ع الأخذ بنظر الاعتبار استحالة وجود التعددية
رة إله لهذا الكون من زاوية التعدد، فإنها تتفتت
د. وكلّ من العناصر والقوى التي ليست لديها
بشكل خاص. ومن هنا تتشكل الآلهة بعدد
إلاّ عن طريق ما يناط بهم من موضوعات
بأن النظرة للكون من زاوية الوحدانية الإلهية،
وري أن تدركوا أنَّ الذي يرفع وعيه إلى مرتبة
ن لديه فكرة عن الآلهة، سيكون من جهة أمام
ة أخرى له دين أكثر عمقاً ودراية من عابد

جتمع كلّ من كان يتصارع في السابق، وحيث
الإله اسماً على مسمى، ألا ينبغي أن نعدّ الذين
م تعد لديهم فكرة الإله مركزية، مع اعترافهم
هذه هي حالة الازدواجية وعدم الجدية كما
لتي تشير إلى تشويه الثقافة، لأنَّ هؤلاء أكثر
ند نقطة واحدة من هذا المستوى، وهي تلك
ه، والتي تتوقف على إدراكه للوجود، ويكون

ن لديه إله يؤطر فضاءات رؤيته، ويحيط بكل
ان الكون، بوصفه مؤثراً وفاعلاً في الإنسان.
ة، وبطريقة تجعلكم تتغلبون على حدود هذا
ن واجبه خلق فكرٍ ذي فاعلية أصيلة وأساسية،
عن الدين، ومن هنا ستشخٌصون روح العالم،
خيال بالعقل، بحيث تدركون أنَّ الحرية يكون
احد، وستملكون عالماً متكاملاً، وليس إلها
ما أقول لكم: إنَّ الإيمان بالله يحدده الاتجاه
لخيال هو الشيء الأعلى قدراً، والأكثر أصالة
كاس عنه. سوف تعلمون أنَّ الخيال هو الذي
عالم لن يكون لكم إله.

لو الذي تعتقدونه، ولم يكن بين المتدينين
واهمون بوجود الإله، تركوا برزانة ما يسمى
سياء أكثر ابتعاداً عن الدين، وهي بالنسبة لهم
دين إلاّ فاعلاً، والحياة والفعل الإلهي للكون
ة بالإله الكائن، وقد يبدو الأمر كما لو أن إله
ء ولا للواعظ الأخلاقي. ذلك هو سوء الفهم
إله الدين الفاعل لا يمكنه أن يضمن سعادتنا،
ر آخر، إلا ليعرِّفه بوجوده من خلال الألم أو
وك الأخلاقي، لأنَّه لا ينظر لسواه إلاّ بوصفه
لاً على ما له من أخلاقيات.

إلا عن الطريق التي يستوعبها الدين، ولكن
بل هو ضد روح الدين، لأن أمنيتهم الحسية
ى الدين. تذكروا كيف أنَّ الخلود بكلٍّ كيانه
لة لتذوب وتتبدد في المطلق، ولكي نكون
تتذمرون من فكرة الخلود بهذا المعنى، لا
ن أن تكونوا شيئاً آخر غير أشخاصكم، إنَّه

ككم فيكسيكم فردية أخرى على فرديتكم.
كشف كوناً متكاملاً من الإنسانية، بكل ما لها
، هي أنَّها لن توفق لإدراك ماهية الخلود في
ن حتى أن ينتهزوا هذه الفرصة التي يمنحهم
ية، إنَّهم خائفون من كيفية أن يأخذوها معهم
بصراً قوياً وجسماً صحيحاً. لكن روح العالم
ته لأجلي فسوف يجدها، ومن يبغي الحفاظ
ون الحفاظ عليها هي حياة ذليلة، وإذا كان
، فلماذا لا تهتمون أيضاً بخشية أن تردوا لما
بما سوف تكونون عليه؟ وما الذي ينفعكم
هاء الخلود على هذه الشاكلة هو ليس بخلود
بسلطان، إنَّكم تفقدون خلوداً بإمكانكم أن
الفانية مع أفكار تخيفكم وتعذبكم بلا فائدة.
ن المطلق. تطلعوا لأن تقضوا على فرديتكم
وفي الكل، حاولوا أن تكونوا أكثر من مجرد
فقدون أنفسكم، وحين ترون أنكم تنسابون
يكم حنين كبير ومقدس، فسيكون بوسعنا أن
، وعن المطلق الذي سنسمو إليه بكل تأكيد.
وعات. الرب ليس كلّ شيء في الدين، ولكنه
قبوله والإيمان به عشوائياً، إنّكم تريدون أن
م، لأنَّكم مضطرون لذلك. الخلود لا يجب
ك مسألة توصلتم أنتم لحلها، وهي أن تكونوا
طلق، وأن تكونوا خالدين في اللحظة، وذلك

الدين:

المثقفين، لشلايرماخر[1]

ف أوتو

. وجيه قانصو

ول الدين: خطب لمحتقريه المثقفين". "طبعة العام 1958 ،
نص الإنجليزي، الذي تُرجم بدوره من النص الألماني،
ور أتاناسيو. وترجمه من الانجليزية للعربية: د.

ة بالنسبة إلينا، يمكن اعتبارها متقوِّمة بأربعة

شلايرماخر حول الدين أو تعبيراته حوله، فإن
في أن يعيد جيل زمانه، الذي أصبح مغترباً
سية، وأن يعيد حياكة الدين، الذي أصبح مهدداً
لحياة الفكرية البرجوازية في العصر الحديث.
الثامن عشر، في منتصف ظهيرة ذلك الربيع
ة الفكرية الحديثة. حيث وصل الشعر والأدب
الفلسفة الألمانية الكلاسيكية شوطها الأول،
زات جديدة وإضافية. كما أن العلوم الطبيعية
ها القروسطي، مدعَّمة بالاكتشافات الجديدة،
ني إلى مستويات جديدة، بفضل المقاربات
توى النضج الحاصل في تعبيراتها الحديثة.
ت والمواهب، وكدح للروح البشرية، تدفقت
واحداً من الاهتمام البشري بدا وسط الحراك
و الاهتمام الذي كان لفترة طويلة يتصدر في
مام الوحيد وهو الدين. كانت مرتبة الاهتمام
دنى درجاتها، وبدا أنه قد أحيل على التقاعد،
نهايته وموته، مُجبِرةً إياه على تخلية الطريق

ع ومتعمد ضد الدين قد سيطر داخل الدوائر
س دقيقاً أن ننسب إلى ألمانيا هذا النوع من
توجهات وآفاق المادية، اللذين كانا سائدين
لاد المجاورة لألمانيا، مثل فرنسا.

ل «نظام الطبيعة» لبارون دهولباك، وكتاب
استجابة عميقة بين أبناء الشعب الألماني،
لية والعاطفية. بل كانت هنالك مثالية متعالية
اعتبارها سمة العصر حينها، الذي احتضن

الشعرية، يتمثل في اللجوء إلى الطبيعة وبناء
ائلاً جعل الإرث المشترك لذلك العصر هو

بالمثل الإنسانية، وأطلق آمالاً عالية بالظهور
أعلنه هدف وغاية جميع أشكال الطبيعة،

الناس على الوعي الأخلاقي، وكرامة الروح
ة كانط وأتباعه؛ شرح العالم وتناسقه وتناغمه
الإرادة الخيرة، بدلاً من اشتقاق نشاط الذهن

الجمالية من جهة، والتعاليم الأخلاقية من
ية. إذ ظهر الدين كأنه خرافة ولم يعد مواكباً
ن قد يزدريه ويحتقره مثل الشيء الذي له فيه
بالأفكار، وأصبح جمالياً، وأخلاقياً، لكنه لم

مؤلف مجهول، يحمل عنوان: «عن الدين:
ض الكتاب واضحاً كالشمس، وهو استعادة

ي بعد أن أصبح الآن مهدداً ومعرضاً للنسيان
ن الزاوية المهملة التي رُمي فيها، ليبرهن على
أو العامي، أو الناس التقليديين الخارجين عن
عويضاً ملحاً وعاجلاً لهم عن الأشياء الأعلى
ن هذا الدين بحسب شلايرماخر، له علاقة
ت الرزينة. بحيث يمكن القول، إن حياة البشر
من أنبل مكوناتها. إنه كتاب تم تأليفه، لجعل
لور العصر الحديث.

س هذه المغامرة والجهد غير معروف نسبياً،
ريك شلايرماخر. وهي مهمة وضعها لنفسه
الجميع يتكلم عنه وعن مؤلفه الجديد. كان
بح مصلحاً رئيسياً في اللاهوت البروتستانتي
لاهوتيين الكبار في الكنيسة الإنجيلية. والأهم
مل كأستاذ وواعظ ومرشد روحي. بكتاب
ديد من الناس على حياة الإيمان والتقوى.

مه التي وضعت له، لأنه حرك مباشرة نقاشاً
، مع العلم بأن شيلر تلقّاه بفتور، أما غوته فقد
ل إنه: «يرفضه بفرح». ورغم ذلك، فقد أيقظ
ي دوائر الشعراء والكتاب والفلاسفة الأصغر
داية يعود لاحقاً ليقلد أسلوبه في مؤلفاته. كما
بخته نحو التدين، بحيث يمكن سماع صدى
إلى الحياة المباركة»(1806)، وكتابه «حديث
رغ فقد استمد استلهامه من كتاب «الخطب»
بل آخرين مثل كلوس هارمس، فقد شعروا
س الكتاب بأنه «قطعة من الحماقات» و«دفعة

أهم الكتب التي سجلها التاريخ وحفظها.
عدم الاحتراف فيه، ومع قطع النظر عن روائع
ا الكتاب، فإن الكتاب نفسه قد حقّق نجاحاً،
ني الأعوام 1806، 1821، 1831. واستمرت
ن التاسع عشر، وأصبح نوعاً ما دليلاً توجيهياً
وأصبح واحداً من الأعمال الكلاسيكية في
ن أعمال الأدب الألماني الكلاسيكية.

هتمامات الأدبية والفكرية الملاصقة للكتاب.
تاب **تضمّنت روح تلك الفترة «1800»، مثل**
وواسعاً بشكل متنوع ومركّز بروح: الحراك
الجديدة التي طرحت، والأهداف الجديدة
ن حملهما ذلك العصر، القديم الذي لا بد
ن تؤكد نفسها في الفلسفة والدين والأخلاق
يها إلى العالم.

س في داخله: اختفاء سلطة السؤال الحيوي
وصياغته في اللاهوت الرسمي وفي الكنيسة،
يحمله من علوم جديدة ورؤى عالمية وسيادة
م القديم الذي أعيد اكتشافه مع بعث جديد
الجمالية الجديدة، الفلسفة المثالية، تفاؤل
حقيقة، علم النفس الجديد وفلسفات الطبيعة
ولة الجديد، الثورة الفرنسية وتأثيرها المنعش
رافيانية[1] والتقوية الحرة المستقلة والصوفية

رن الرابع عشر ميلادي، أطلقها جون هس، اعتراضاً
ببة في عودة الكنيسة في بوهيميا ومورافيا إلى ما كانت
ت الأرثوذكسية الشرقية. (المترجم).

معَلماً للمدرسة الرومنطيقية الشابة. منبثقاً
اناً رسمياً حقيقياً للرومنطيقية في رؤاها حول
لعقلانية وضد التشبث بعقلنة الدولة والكنيسة
الخيال والسوداوية والتشاؤم والصوفية، في
الإيجابي المناقض «للطبيعي»، في تقديرها
ضد ما هو قانون كوني، في حبها للاعتراض
ضباط الصارم داخل المدارس، في استعمالها
الخيالي بدلاً من المناهج والمبادئ والبراهين

فإن كتاب «الخطب»، بالإضافة إلى أعماله
وذجاً لقصيدة رومنطيقية. إذ إن طعم الوقت
عرضها بوضوح في إيقاع ونغم مدروسين،
والجمل والمقاطع، في الصور والمراجع
وفي النبرة المتقطعة التي تسم العمل كله.
اللاهوتيين، لأنها تشكل البوابة الرئيسية لعالم
تستانتي. على الرغم من أن الكتاب كله يعتبر
جهة المنهاج والعقيدة، مع أعمال شلايرماخر
الذي ظهر بعد 21 سنة، واعتبر عملاً مميزاً
التاسع عشر.
مرء المبادئ الأصلية التي تم التركيز عليها
ة، التي تم إدماجها داخل اللاهوت واتخذت
«الخطب»، ما كان في الامكان تفسير أعمال
من اليقين أو الوثاقة بمعناها. بل يمكن القول
المعنى الأصلي وغناه، وأثره نتيجة اهتمامها
ظاماً. لذلك نجد أن المحتوى الأساسي لكتابه
«الخطب».

عة، فإن الاهتمام الرئيسي بـ«الخطب»، قد
فت الدفاع عن الدين والانتماء إليه بمقاربات
النظر عن السمة العاطفية للكتاب، فإن
فة الدين، وقُدِّرَ له أن يكون ذا تأثير دائم على

ماً: ما هو الدين؟ في أية ملكة من ملكات
ونشأ؟ كيف برز وظهر للعيان في التاريخ؟ ما
من ناحية طبيعية أو وضعية؟ ما معنى الجماعة
الدين بالسلوك الأخلاقي وبالمعرفة؟ ما هي
يه أية مشروعية؟

ح الكتاب أسئلة تتعلّق بمناهج البحث العلمي
الدين ونجده في: بعد تصوراته العامة، وبعد

ها لم تأت بشيء جديد. ما فعله هو أنه أوصل
ة الدين التي راكمتها فلسفة الأنوار. ما فعله
حصَّل نتيجة لذلك نتائج فريدة تتعلّق بمنهاجه
ن بإشكالات فلسفة الدين، التي يتم معرفتها
الأخطاء المميتة التي يمكن العثور عليها في
حت «الخطب» أجوبة لشلايرماخر على هذه
هذه الأجوبة في ملاحظاتنا النهائية، بدلاً من
رضة فقط لتوجيه القارئ.

، وفي لحظة دخوله فترة شبابه المبكر، عانى
طب»، وكانت منتشرة بشكل مؤثر في رسائله
الفحص والتدقيق في إيمان آبائه وتطهير قلبه
لطبع، فإن «الله والخلود» اختفيا أمام عينيه
بالانتقال إلى جامعة هال، حيث انخرط هناك

م الجديدة وفلسفة زمانه. هناك أيضاً، تعلم في
اً محترماً وقادراً ونافذاً وعقلانياً ولاحقاً كاهن
لممارسة.

نا، «في بيت غريب الأطوار» بحسب وصف
خر ميل طبيعي لحياة جماعية سعيدة، للحرية،
هناك أن يفهم فرادة طبيعته، ونضُج لديه وعيه
يره.

في فهم تحولات شلايرماخر، بالاستناد الى
فكاره لم يكن ثابتاً وساكناً، ولم تكن لديه أفكار
ه على بصمة العقلانية في زمانه، وحتى رسائله
وسّعت رؤاه فقط عندما أصبح قسيسا لشاريت
اتي هيرز، الذي جلبه إلى الاحتكاك مع الدائرة
ب الفكر والأدب والفن والحياة الفلسفية في
ن المبالغة بوهيميا برلين (منطقة يسكنها جماعة
راناً وتنوعاً، ضوضاءً وضجيجاً لكل النقاشات

، حين التقى شلايرماخر فريدريك شليغل،
وانضم أيضاً إلى جماعة مجلة الأوثينيوم
نطيقيين الشباب.كان يفترض بهذه المجلة أن
ال والأدب والاهتمامات الفلسفية، ومكرّسة
س الشابة وضد المدافعين والمتمسكين بالنظام
بلة لفريديك نيكولاي ومجلته «Allgemeine

ست في العام 1789، من قبل كارل فيلهيلم وفريدريك
للرومانطيقية الألمانية. (المترجم).
لمانية العالمية. وهي مجلة فصلية طبعت ابتداء من العام
تي تروج لأفكار عصر الأنوار. (المترجم).

لايرماخر أيضاً أحد المساهمين في مجلة
بية من خلال إسهامه في التفتيت والنقد. أخذ
ل هذه الحلقة، في عملية تبادلية من الأخذ
رومانطيقياً خاصاً بكتاباته. منذ عيد ميلاده
ر يحثّونه على الكتابة، كان حينها في التاسعة
د أنتج شيئاً. وفي صيف العام 1798، عرَّفته
أفكاره»، وفي آب كان يرسم خططاً ويدون
ن الثاني وحتى آذار من العام 1799، أُرسل
فصلته عن أصدقائه وتركته وحيداً ووفرت له
ل والكتابة. في 15 نيسان وتحديداً عند الساعة
خطب» قد أنجز.

خر حينها، والتي حفظها جميعاً، تعطي صورة
طب»، والظروف المحيطة بعملية تكوّنه. بدا
ل أيضاً لكتابيه Monologen و«يوم الميلاد»
ل ذلك فقد أصبح اسم المؤلف على كل شفة

ناسب، فإن على المرء أن يعرف شيئاً عن
يها شلايرماخر نفسه، وعن نوعية القراء الذين
م بلقب «المثقفون المحتقرون للدين». وفي
لاحقاً، هنا وهناك، يبين بدقة أكثر قصده من
يه المنتشرون الحاملون لثقافة زمانه المعاصر
فة الحديثة أو الشكوك الحديثة، بل هم الذين
لمثالية التي انتزعت من شعر وفلسفة زمانه،
واحداً منهم.

كين المرهقين، أو الذين يعرفون فائضاً معرفياً
لإيمان، أو القراء الذين يئسوا من هذا العالم

صوَّب شلايرماخر سهامه مباشرة باتجاه أتباع
لى وجه الخصوص.لم يهدف إلى التغلب على
على مزاج ذاتي منافس وحالة ذهنية مستقرة. أراد
الذاتي المثالي السائد في زمانه، والتي شاركها
بقوة، خاصة مقولة فختة المثيرة للشفقة حول
نفسها كسيدة للعالم والأشياء، كشيء ممجد
رماخر شيئاً مختلفاً تماماً، يتمثّل في التواضع،
.

وثقافة ذلك الزمان، مع كل إيحاءاته الحمقاء،
ن «بتعجرف بروميثيان التي تسرق بشكل جبان
. فمعارضة فختة للمزاج العام توفر المقدمة
، حيث كان لديها تأثير مستمر على فلسفة
كتابه «عقيدة حول الإيمان». كان واضحاً أن
ساله اللاحقة حول تصوره الأساسي للدين بأنه
الخطب» بذاته مزاج جديد، لحظة إلى جانب
عريفاً حصرياً للدين.

عمل لم يكن ولم يهدف بالطبع إلى أن يكون
راته حول ضرورات الدين وجوهره، بل كان
الدين تم احتقاره لسبب وحيد فقط وهو أن
كان جهد شلايرماخر الرئيسي، متوجهاً لإنجاز
من التشويهات والانحرافات التي ألصقت به

ي عمله كله، على إشارات وإيحاءات فلسفة
، فإن شلايرماخر وضع نفسه في موضع مضاد
لانية، حيث اتهمها بعدم فهم الدين والسعي
حويله إلى ميتافيزيقي وأخلاقي. إذ إن عصر

هر الفردي والمستقل للدين، سلب عنه القيمة
ل. هذا يفسر تكرار مطلب شلايرماخر المرهق
وبين الميتافيزيقا والأخلاق من جهة أخرى..
لمدرسة الدوغمائية حول اللاهوت التقليدي،
حول الدين، مباحث الربوبية والدين الطبيعي،
الدين بين حدود العقل وحده» الذي ظهر قبل
شلايرماخر على كانط مبرراً إذا تجاوز المرء

س حول الدين، بما فيه بحث شلايرماخر، هو
مشروع وطبيعي ومعياري في قلب الظاهرة-
اللاهوتي التقليدي، وبما يتعلّق بالمضمون
لالتزام الديني، وعلى المبادئ الأخلاقية التي
ذوَّب نقدياً العقائد الموجودة المتعلّقة بالله
ظ مكوناته الجوهرية على شكل افتراضات

الدين داخل الفلسفة الجديدة، لم تكن سوى
ئن الأسمى للوجود والحقيقة (الروح، العالم،
وصل إليه التأمل الميتافيزيقي من جهة ومبادئ
دين أن يستوفي الالتزام المتجذر في المبادئ
الميتافيزيقية. فالجهتان مترابطتان ومتحدتان
حياة والحساسية الدينيتان لدى كانط، الذي
من دون أن يلغيه.
طب» حضوراً كاملاً، حيث أسس شلايرماخر
رفض الكامل بتأسيس حقل الدين على أساس
لأخلاقي، المعرفة والفعل. صوَّب شلايرماخر
د وفريد للوجود الإنساني والحياة الروحية،

ل عن المعرفة والسلوك. بالإضافة إلى ذلك،
تابع للمعرفة والسلوك بل هو عنصر وعامل
ن الحق، ويتضمن معرفة وأخلاقية خاصة به،
يرماخر في تقديم «دفاعات» بالطريقة المألوفة
عات الإنجليزية، من لوك إلى بالي، أو دفاعات
م العثور عليها في اللاهوت العقلاني.

ليلاً جديداً حول وجود الله، أو يثبت استقلالية
ف إلى شيء مختلف، حيث نحتت مسائله
أن الإنسان ليس منحصراً بالمعرفة والسلوك،
العالم، الكائن، الجنس البشري، الأحداث،
دراك، أو تغيير هيئتها. رأى أن يبرهن أنه إذا
بط، وكان في وضعية وجدان عميق، وحدس
رجهة الجوهر الأبدي والثابت، فإن الشخص
يه الإحساس بالورع والرهبة والقداسة. هكذا
مة أكثر بكثير، من المعرفة والسلوك لو وضعا
ى المثقف أن يعلمه ويتعلمه من البداية.

ب»، نجد أنها ستعتبر غريبة بشكل متساوٍ
حينها منزعجين أو يعانون من إشكالات نظرية
خطب» ستعتبر حينها «غير مسيحية» من قبل
ن الحال مع ظهور الكتاب الأول. ففي العام
ن قد أرسل له نسخة من الخطب يقول فيها:
ِ الشخص أكثر من الناس الذين يريدون أن

العقلانيّة

ملكيان

قلانية؟ وإذا كان لها هذا النصيب، فهل يعني
لي وحسب أم أنه مرحلة متقدمة تفيد إمكانية

المقدمة أن (العقلانية) تعني الاتباع التام
من مصطلح العقلانية. وحيث إن للاستدلال
صواب، يتاح القول إن للعقلانية هي الأخرى
عاقلة شؤوناً وأدواراً مختلفة. يمكن تصنيف

ة بالعقائد.

ل والممارسات.

العقلانية العملية توصف بها الأعمال. معنى
دنا بذلك العقلانية النظرية، وإذا وصفنا عملاً
ة. ولكلا العقلانيتين النظرية والعملية شعب
الأبحاث والمداولات والخلافات والنفي
الصغيرة والكبيرة للعقلانية.

ة إيجازاً شديداً، يتسنى القول أن السؤال (هل
ية؟) يرمي إلى العقلانية النظرية. ولكن بما
وصافاً عدة، لذا يصعب تقديم إجابة واحدة
العقيدة منبثقة من كونها بديهية أو مستخلصة
ماسك (وهذا أحد تفاسير العقلانية النظرية

دة دينية في العالم يصدق أن توصف بأنها
لاقاً بطلان تلك العقيدة وعدم حقيتها المشير
لا تقتضي حكماً بالقياس إلى الواقع وبكلمة
لمعنى المومأ إليه، قد تكون صادقة وقد تكون

ساقها مع كافة أو غالبية المعتقدات الأخرى
ونعت آخر للعقلانية النظرية) حينئذ نقول إن
بالنسبة لمعظم التقليديين وما قبل الحداثيين،
أنظار الأكثرية من الحداثيين. (واللاعقلانية
الأحوال).

ية النظرية، يمكن القول إن العقائد الدينية قد
ا أن أحد ضروب العقلانية النظرية هو تلك
سيكون وجود منظومة عقيدية دينية تتصف
الداخلي للمنظومة العقيدية (دينية كانت أو
لمنظومة مع الواقع، إثباتاً عقلياً، شيء آخر.
مع الواقع، لكنه ليس شرطاً كافياً بحال من
من الأول إلى الثاني بسهولة، وكما ألمحنا
ية لأي دين أو مذهب، ممكن الإثبات عقلياً.

ا لم تستحصل بنحو عاطفي إيماني تعبدي،
لا دليل عليها (تفسير ونعت ثالث للعقلانية
الأكثرية الساحقة من المعتقدات الدينية،
وامل الأربعة المذكورة (العواطف، التعبد،
إن لا عقلانيتها هذه لا تفيد كذبها.

حقيقات الكافية التي تدعمها، فيمكن الإجابة
ص أو المعيار الذي يحدد كفاية التحقيقات.
خصي لصاحب العقيدة (تفسير رابع للعقلانية

ية يمكن أن تكون عقلانية. وإذا كانت معايير
مي المعتمدة لتحديد كفاية التحقيقات (تفسير
ل أيضاً إن المعتقدات الدينية يمكن أن تتسم
قلانية العقيدة الدينية، بالمعنى الخامس، أقل
رابع.

ابع للعقلانية النظرية والتفسير الخامس، خذوا
عايير لتحديد السقف الكافي للتحقيقات وهي
ثر أحواله. حينما نستعمل معاييره هذه في ما
أنه وفقاً لنفس معاييره هذه، لم يبلغ السقف
هذه. في مثل هذه الحال إذا لم يكن هو نفسه
القول إن عقيدته هذه عقلانية بالمعنى الرابع،
فهو طبقاً لرأيه (الخاطئ طبعاً) قام بالتحقيقات
تحقيقاته كافية مستوفية.

ي الشخصي للمعتقد، ولا معاييره الأنفسية
ر عامة أو آفاقية Objective (وهذا هو التفسير
أظن أن أياً من العقائد الدينية يصح أن توصف

سير أخرى للعقلانية النظرية نحجم عن ذكرها
ضروري جداً التأكيد على أن عقلانية أو لا
اسير العقلانية) شيء، وصدقها أو كذبها شيء
لعقائد يجب ألا يختلطا ببعضهما. فبصرف
ق، وما نرومه من معنى للعقلانية، يمكن أن
بة عقلانية، أو كاذبة غير عقلانية، أو صادقة
أو عدم عقلانية المعتقدات، هو ذاته النقاش
لاعتقاد به وما لا يحق لنا الاعتقاد به. العقائد
فياً الاعتقاد بها، سواء كانت صادقة في نفس

هي التي لا يحق لنا معرفياً الاعتقاد بها، سواء
وأشدد هنا على كلمة (معرفياً) لأؤكد أن ثمة
الحق المعرفي، إلا أن مدار البحث هنا حول
الكلام عن الحقوق الأخرى غير المعرفية في
ذاته مباحث ماتعة للغاية.

) إلى نقطة شيّقة أخرى هي علاقة العقلانية
عقلانية مذموم أخلاقياً، وبأي عقيدة عقلانية
تفصيل في الأمر؟ ليس بوسعنا إلا أن نرجئ

لوجود الإنسان وحياته هل تتسم بالعقلانية؟

انية العملية المشار إليها في جواب السؤال
أو الغايات التي يجب أن نختارها في الحياة.
لإنسان، وهي التي تستأهل أن يبذل من أجلها
مق الغاية، يلعب هاهنا دوراً أساسياً في إضفاء

نسان غايات معينة، لم تفصح عن ذلك بألفاظ
حتى إنها رسمت غايات محددة لكافة البشر.
لى سؤالكم. ومع هذا، لو حذونا حذو بعض
المقارن، معتبرين (السعادة الخالدة العميقة)
ت كافة الأديان، وصارفين النظر عن غموض
مؤمنين بأن السعادة الخالدة العميقة ممكنة
الغاية تتصف بالعقلانية، بمعنى أنها تستحق
لنيلها.

يحتمها على الإنسان، عقلانية؟ وأية عقلانية
(Rituals) منها؟

ية. ينصب التداول في هذا النوع من ا
العمل أو ذاك يساعد فاعله على نيل الأ
أم لا؟ الأعمال التي تحقق أهداف الفا
ليست بعقلانية. وثمة حالات لا يتو
ي سيحقق أهدافه أم لا؟ في هذه الحال
م بالعمل الذي يحتمل أن يحقق أهدافه أ
العقلانية أهم مصاديق العقلانية الذرائعية، بل
رين.

لزم بها الإنسان من قبل الدين، إلى طائفتين

صدق والإحسان والتواضع.

ام والزكاة والحج (في الدين الإسلامي).

ي بها الأديان أو تحتمها على البشر، وتمثل
الأديان المختلفة، قلما يجري النقاش والجدل
والدحض، مقارنة بعقلانية الأفعال العبادية في
أفعال الأخلاقية حتى لو ابتسرت من نسيجها
رها الفردية والاجتماعية، بينما يبدو أن الأفعال
لها إلا ضمن إطارها الديني. وسبب آخر هو أن
قلما تبتني على قبليات ميتافيزيقية وانطولوجية
عادة الإنسان التقليدي ما قبل الحداثي، بينما
ساغتها وقبولها. وأخيراً ثمة سبب ثالث ربما
الأخلاقية، وخلافاً للأفعال العبادية، نادراً ما
ع والأحوال الخاصة. وبذا فهي تتسم بشمولية
ن ومقطعية (Locality) أقل. ولهذا لا تتبدى
عب أو عرق من الأعراق الإنسانية، ولا ينفر
عن حيثياتها ومبرراتها، أو يفكر بدحضها.

بة) للأفعال العبادية في الأديان أيضاً، توجب
ع بعقلانية غائية (تمت الإشارة إليها في السؤال
يد، أو أفضل السبل لبلوغ تلك الأهداف، هو

لانية، إلا إذا فهمت جميعاً بأنها أعمال رمزية
حرزت معارف تفصيلية دقيقة حول الحقائق
تلك الأعمال، حينئذ ستعلِّم فاعلها فضائل
ها في ذهنه ووجدانه. كل هذا شريطة أن يكون
أفضل السبل لتعليم تلك الفضائل الأخلاقية،

للعقلانية، هل يصح القول في معرض الدفاع
ب على الأقل، غير ممكنة أو غير إيجابية (غير

لجوانب والصعد، ولا يمكنها إلا أن تكون
ي يعدها أرسطو المائز الأساس بين الإنسان
(وليست تكليفية) تشي بمواهب وقدرات
ة في استخدام اللغة، وأنها غير العقلانية
في هذا المقام، فلا يجوز القول مع ذلك إن
ل الصحيح، غير محبذة في بعض الأحوال،
بعض الأحيان والصعد أن لا نتبع الاستدلال
امل، أو نتبع استدلالات سقيمة غير صائبة!
ة وكونها ذات مراتب، لا يتاح القول إنها غير
يجوز القول إن هذا المجال لا يتقبل درجة
ى الاكتفاء بدرجة أدنى من العقلانية. طبعاً،
ي مأخذ المسلمات، من دون إقامة دليل على

نى درجات العقلانية متاحة للإنسان في ا

في الأدلة التي ساقها علماء المعرفة لإثبا ،

ن للدين عقلانية خاصة تختلف عن عقلانيات
دفاع عن الدين حيال خصومه؟

قلانية أمر نسبي، وهو بالرغم من أن القضية
صادقة فهي صادقة إلى الأبد، وإذا كانت كاذبة
شخص ش بهذه القضية قد يكون عقلانياً في
ت2. أو أن إيمان شخص آخر هو ش1` بها
باب أولى، إيمان غير عقلاني. بتعبير آخر،
لأشخاص والأزمنة، بينما عقلانية العقيدة أو
لأشخاص والأزمنة، بمعنى أن صدق الأمور
عقلانية واللاعقلانية فهي أحوال نسبية تابعة.
ة لا ينتج أبداً أن للدين عقلانيته الخاصة به،

ة الإنسان غاية وهدفاً مختلفين عن الغايات
سب والنظريات، أو أنه يرى بعض الوسائل
، من دون الأدوات والوسائل التي توصي بها
، هذه المقولة هي الأخرى حتى لو صحّت، لا
به، لأن الغاية التي يرنو إليها الدين، والوسائل
عقلانية العملية لتلك الغاية أو الوسائل شيء
سر على الدين (من دون باقي المدارس)، وقد
لأديان)، بيد أن عقلانية هذه الغايات والوسائل
بالأديان أو بدين معين. وعلى صعيد العقائد

الأديان عموماً، أو دين محدد بعينه، عقائد
لكن تبقى هذه العقائد شيئاً، وعقلانيتها أو لا
د بدين معين أو تشترك فيها جميع الديانات،
لانيتها لا تختص بدين أو نظرية. وباختصار،
س عقائده وأفعاله وغاياته بميزانها، مع أنها
نافات، خلافاً للصدق والكذب المتعاليين لا
اريخ. ثم إننا لو قررنا للدين عقلانية خاصة، أي
ل سيكون من حقنا منع شتى أنواع الهذيانات
والخرافات (Superstitions) المصطنعة من
خاصة بها؟

الأديـان علـى مـا يبـدو، ممكن الانسجام مع

ن الدينية، سواء كانوا فلاسفة دين، أو علماء
ل التعبد، وهل هو جزء ضروري لكل أنماط
من التدين فقط؟ ترى طائفة من الباحثين أن
ري، يشذبون تدينهم من التعبد بالأشخاص.
الابن (Orlo Strunk. Jr) في كتابه (الدين
ر (A. Feinsilver) في كتابه (في البحث عن
(Wayne) في كتابه (علم نفس الدين) وغوردن
في كتابه بعنوان (الفرد ودينه) وتشارلز سي.
كتابه (التحول والرشد النفسي والديني، البالغ
حلة الرشد والنضج الفكري لا يتوانون لحظة
سلافهم وعظمائهم الدينيين (والنقد طبعاً غير
اهجه الخاصة) يقول آلپورت في كتابه المومأ
ك في كتابه المذكور أن المتدينين الراشدين
ى أنها عقائد موقتة آنية، إلا حينما يتبيّن لهم

ائد أمتن وأفضل. أضف إلى ذلك أن فريقاً من
متاح من دون تعبد.

يح، وأيهما خاطئ، يبدو من المتيقن أن للتعبد
اط التدين. والآن سؤالكم هل هو ينسجم مع
مراد بالتعبد الالتزام بهذه الصورة الاستدلالية
هو ب)، فلا مراء أن التعبد لا يتفق مع العقلانية
تزام بهذه الصورة الاستدلالية (ألف هو ب)،
ا يقولـه **ش**، أو كل كلامه المشابه من جهة ما
ندها لن يكون التعبد مناقضاً للعقلانية، ولكن
أو كل كلامه المشابه من جهة ما لقوله (ألف
أو أنها على الأقل قضية يعد الاعتقاد بها أمراً

ض العقلانية الذي نقرؤه بصور شتى في آراء
(P؟ ولماذا؟

وين من قيمة العقلانية، لا ينفع الدين والتدين
الذي يعفي المدافعين عن الدين والتدين من
لمتينة لصالحها، يعفي كذلك معارضي الدين
ي يجافي العقلانية، يجد مثبتو القضية ونافوها
براهينهم وسوق آراء قويمة متماسكة الأدلة
لصالح المتدينين، صب بنفس المقدار في

ل والإيمان

ابن عربي وكيركگورد[1]

سن جوادي[2]

سرمد الطائي

قدمتها في مؤتمر «ابن عربي في افق ما بعد الحداثة»، جامعة
. محمد المصباحي.

عة على أهم الرؤى المطروحة فيما يتصل
ن كيركگورد ومحيي الدين ابن عربي حول

ين هذين المفكرين، قمنا بدراستها هنا، ثم
ا أكدنا في نهاية المقال، على الأهمية التي
ى تعارضاً بين العقل والإيمان، على العكس
ر العقل في عملية تكامل الإيمان وتعاليه،

لانية المعتقد الديني. ونريد بالمعتقد الديني
لإيمان بالله المتعالي، والذي هو عالم وقادر
الأرض وهو العلي العظيم) الشورى، 4. أي
ودعت الى الإيمان به.
يني) و(الإيمان)، فالأول هو التصديق بمقولة
الى الله. واعتادت فلسفة الدين في الغرب
تباين بين قضيتي:
(I believe in g
لمعنى الأول (التصديق العقلي)، غير انه لا
لتسليم)[1].

Plantinga, Alvin, Reason and Belief in God, in Alvin
storff, (eds.), Faith and Rationality, U

إلا على أساس الاعتقاد والتصديق بوجوده،
معنيين. ولذلك فقد جرى استخدام مفردتي
قتنا هذه، ويدور الحديث فيها حول عقلانية
موجود.

ام اننا بحاجة الى شيء آخر لتبريره وتسويغه؟
رجيا الدينية.

ل التساؤل هذا بإيجاز:

(Natural Theology) ان الاعتقاد الديني
فر دليل وإثبات قوي يدعم فحواه، وبكلمة
لو استطعنا إثباته من خلال توظيف مقدمات

ى مر التاريخ جهوداً كبيرة للعثور على براهين
ية للمعتقد الديني. وفي هذا السياق يقع كل
سطو، وبرهان الوجوب والإمكان كما صوره
ردي، ومناهج توما الأكويني الخمسة، وأخيراً
ين.

ظ أدلة وبراهين كافية تلبي ما يتطلبه الإيمان
ان الديني أمر عقلاني مبرر.

دلال على المعتقدات الدينية، ومنها وجود
ال الاستقرائي. توجد في للاستدلال القياسي
على فرض صدق المقدمات، تكون النتيجة
لا به في الفلسفة الكلاسيكية اليونانية وكذلك
ذكورة بما فيها برهان الوجوب والإمكان من
ج الاستقرائي النتيجة لا تتبع المقدمات بشكل
يرفع ذلك من درجة احتمال صدق النتيجة،

تأثير صدقها على مدى اطمئناننا بها، يتبع قوة

ع اللاهوت الطبيعي في الغرب المعاصر، من
البراهين الاستقرائية. ولا يمكن اثبات وجود
حود النظم والهدفية في العالم، لكن يمكن من
ية، تقوية احتمال وجود رب ومدبر في عالم

تمام الفلاسفة والمتكلمين المسلمين ببرهان
أنهم كانوا في صدد إثبات وجود الله بشكل
د الله هو شرط الإيمان به. بينما في العصر
ع واليقين في الكثير من المسائل، اعتبر مجرد
الناتج من الشواهد التجريبية، كاف للإيمان.
في العصر الحديث وانعدامها في العصور

ع كان يستخدم في العالم الإسلامي لغرض
المسلمون كانوا يرومون إثبات حكمة الله من
صل وجوده سلفا بأدلة أخرى.
ن، كمحمد باقر الصدر، تأثر بفلسفة الدين
الاستقرائية لإثبات وجود الله.[1]
الحاد الطبيعي، وهم يرون ايضاً ان الاعتقاد
طل توفر دليل وإثبات قوي يدعم فحواه، غير
انه لا وجود لبراهين كهذه، بل إن ثمة أدلة
حيث إن وجود الشرور في الكون مثلاً دليل

الدين: المرسل، الرسول، الرسالة، تحقيق ودراسة:

العالم الاسلامي عادة ما يعتبر نافياً وسالباً
نجد في فلسفة الدين في الغرب المعاصر،
ود الشر يعتبر دليلاً ينفي أساس وجود الله[1].
معاصرين من أتباع الإلحاد الطبيعي، يعتقدون
، او انه لا توجد على الأقل أدلة تثبت وجوده

سفة انه ليس في وسعنا تقديم دليل قياسي أو
د الله. ولا يمكن معالجة هذه القضية على
ة.
النظري يتولى تبرير الإيمان، وهو الاستدلال

يني الى أدلة عملية على فرض غياب الوضوح
الة الغموض يمثل فعلاً يتطابق مع المصلحة،
احتمالات، وهذا ما يتعين على تقدير أهمية
لث غير التصديق والدحض، وهي مواصفات
يق بالله. ذلك ان من المحتمل ان يكون الله
د على المؤمن بمكسب لا يقدر بثمن، وهو
ون ثمة وجود لله فإن المؤمن لم يخسر كثيراً
م.

وهو محور الإيمان الديني، لا يمكن أن يكون موجوداً
أجزاء هذا المفهوم لن تتمتع بالانسجام حينئذ. ليس
علم المطلق والقدرة المطلقة والخير المطلق، ويوجد معه
د الشر يدل على عدم ذلك الموجود بالمواصفات تلك.
لاحظ:

Plantinga, Alvin, God, Freedom and Evil, W.M, B. E

لاستدلال العملي، حيث يجوز لنا أحياناً في ضوء ذلك،
فيه، وهو أمر هام حساس، فحينها نكون أمام خيارين
لة ان نؤمن على أساس المصلحة، لا باعتبار ذلك كشفاً

يد على تقدير وجود الله، وفي ضوء هذا
ء هو الإيمان، من خلال تقديرنا للاحتمالات

يمكن اكتشاف وجود الله عبر العقل النظري،
و الأخلاق والعقل العملي. ولذلك فإنه كان
وجود الله، وهذه الحاجة تمثل لديه واحداً من

س فلاسفة الدين نظير ويليم ألستون وألفين
ليه تعبير (الإبستمولوجيا المعدلة). وقد أولى
ي، لأنهم ورغم اعتقادهم بأن الإيمان الديني
ليس اعتقاداً نظرياً يحتاج الأدلة والبراهين.
ناعة الحسية، ويقول ان المرء حين يدرك حسياً
ذلك على اساس التجربة الحسية الخاصة، لا
استدلالات العملية. وهذا ما يصدق بعينه فيما
ره في ضوء (تجربة دينية) خاصة.
من القضايا التي يؤمن بها المرء بشكل غير
ها ليست من البديهيات العقلية ولا المدركات
لإنسان ان يؤمن بالله إيماناً مبرراً، على شاكلة
الآخرين يمتلكون عقولاً...الخ، وذلك دون

الديني يمثل قسماً من القناعات والتصديقات

Pascal,s w، لاحظ لمزيد من التفاصيل:
Jordan,Jeff, Pascal›s Wager: Pragmatic Argument
Moral Argument على وجود الله بالبرهان الأخلاقي

Evan C. Stephen, Moral Arguments, In Quinn Phili
to Philosophy of Religion, Blackwell, 2000, p.34

ست بحاجة الى ما يدعمها من الأدلة وحسب،
لاستدلال على الأشياء الأخرى.
ان يكون المرء محتاجاً الى الاستدلال في
ات الدينية، غير انها في الوقت ذاته تستخدم
حيال ما يوجه اليه من نقد. وهكذا لا يمكن
سل العقل عن الدين بالكامل. لأنهم يؤمنون
حض معتقدهم وما يرون انه معتقد رئيسي،
ي وسعنا القول بأنهم ورغم رفضهم ضرورة
سنون بأن من الممكن أن يكون هذا الاستدلال
ما ذكرنا[1].
ني (fideism) يعتقدون ان من الخطأ اساساً
انية، سواء كان ذلك على نحو الإيجاب أم
أ عن عالم العقل الاستدلالي المعروف عند
ت المعتقد الديني أو دحضه، وهذه هي نقطة
ولوجيا المعدلة. ويعتبر سورين كيركگورد
في الحقبة المتأخرة. لقد نشأ كيركگورد في
عارض أفكار هيغل بشدة، وأولى أهمية كبيرة
ان جوهر الإيمان يتصل بفردانية المرء، وهو
يش السمو الروحي، هو أن الأخير قادر على
فردي الروحي يتناسب مع قدرته على تحمل
اجة الى (الآخرين) وإلى الدائرة الاجتماعية.
لوحدنا، أو لم نكن نؤمن بما تعتنقه الجماعة

يا المعدلة حسب تتبعي، هو مصدر تقدم ذكره يتضمن
اب Faith and Rationality. وكذلك الكتاب الجديد

Sudduth, . Michael , Reformed Objection to Natural

يلة الأمثل التي يتمكن الانسان من اكتسابها، هذه الجوهرة النفيسة ونتولى تقييمها بمقاييس ن.

لا يمكن إثباته من خلال العقل، وليس ذلك حتى على تقدير إمكانه، لأن الاستدلال يجرد لإيماني.

م لا بد للإيمان ان يرى في البراهين خصماً... ويته تدريجاً، وعندما يصبح في حالة لا يمكن ى البراهين كي يواجه بها الكفار».[1]

الاستدلال على المعتقد الديني، سواء كان عمليا، أو حتى لو كان تاريخيا، من قبيل الأدلة [2]. لكن نجد في دراسة رابرت ادامز المعروفة، ستدلال العيني» هذه الأدلة الثلاثة أهم أدلة عقلي، سواء كان ايجابيا كما هو في اللاهوت معدل.

ر اليها كيركگورد في حديثه عن التنافي بين

(1) Kierkegaard , Soren, The Point of View for My
Related Writings (Harper torchbooks. , Benjami

اب التالي: نعيمه بورمحمدي، ايمان واخلاق: مقايسه نتشارات جامعه اديان ومذاهب، 2011، ص 46 - 60.
ديثنا عن كيركگورد، هو مقال أدامز (أدلة كيركگورد . مجمل الملاحظات المتقدمة. راجع:

M. Adams , Robert, Kierkegaard's Arguments Agai
ings in Philosophy of Religion: Ancient to Conte
(eds) by Linda Zagzebski, Timothy D. Miller, Timot

صطفى ملكيان لمقال آدامز، راجع المصدر التالي: استدلال آفاقي در دين، نقد ونظر، 1995، عدد 3و4،

طابع تخميني تقريبي، وهي لا تزود الانسان
دنا العقل في التعامل مع المعتقد الديني فإننا
لى سبيل المثال لو لجأنا الى مقاييس العقل
ألفي عام، وعالجنا هذا الموضوع بالمنهج
التاريخية وعلى أساس المؤشرات والقرائن،
نتيجة تتجاوز القول باحتمال ظهوره في تلك
اً يعني امتلاك يقين جزمي بوجود نبي اسمه

العمليات العقلية الواقعة في سياق المعرفة،
ه لا نهاية له اذ يبقى ثمة احتمال قائم بأن يظهر
بر الاستدلال.

إن ذلك يؤدي الى جعل المرء في حالة مؤقتة
ادئ وأدلة جديدة ربما ظهرت واضطرته الى

يتفادى اللجوء الى الاستدلال في تكوينه
ة فإنه لن يكون في مقدوري وضع حد لذلك
للبقاء في حالة قلقة معلقة على الدوام، خوفاً
أساس برهاني» .[3]

التعويق والتعليق، ويعتبره دليلاً على عدم
لإيمان.

يء لا ينسجم مع كون هذا الشيء واضحاً
ان غامضاً بدرجة معينة، لأن الإيمان فضيلة

(1) The Approximation Argument see: M. Adams,

(2) The Postponement Argument , see: M. Adams

(3) Kierkegaard, Soren, Philosophical fragments,
vised by Howard V. Hong, with introduction ar
N.J.: Princeton University Press, 1962, p.52

ثمة أهمية في أن نؤمن بشيء يتمتع بالوضوح.
صطراري في العادة، ولا يمكن لذلك ان يكون
ن موضوع إيمان المرء يقع خارج دائرة الحس
ر تصور الاتجاه العقلي يمثل قفزة في الظلام
الإنسانية.[1]

صبح امراً متاخماً للبديهيات مقارباً لها باعتبار
القضايا الرياضية ويمكن للجميع ان يذعنوا
م جبري من عقله، لا عبر قرار متوجس تصدره

توجس، كي يتاح له قدر من الاندفاع والحيوية
متوجسة كهذه.

وى حين يذعن المرء لخطورة القرار الإيماني
ياً. وإلا فإن وجود الله بالنسبة لإبليس كان
للإلزام المعرفي بوجود الله، ولكن ليس في

الإيمان من دون توجس، فالإيمان بتحديد
غياب اليقين الموضوعي. لو كان في وسعي
حينها لن أكون مؤمناً. ولكن من المفترض أن
ك بالتحديد».

ربي:
ظر المهمة فيما يتصل بعلاقة العقل والإيمان،

النظري في العالم الاسلامي، ملاحظات

(1) The Passion Argument, see: M. Adams, 162

في نطاق الإيمان الحقيقي. ورغم انه عاش
ص كلماته تتطابق تماما مع عدد من نصوص
خاطر أمراً مثيراً للغاية.

د، أنه من غير الممكن تأسيس الإيمان على
ظن والتخمين. بينما يتطلب الإيمان يقيناً لا
شرع.

معرفة) بطريق الخرص، ولهذا تقبل الشبهة
الشرع المتواتر (هي) مقطوع بها، لا تقدح
النسبة، **فالعلم بالله على سبيل القطع انما هو**
بما هو عليه فإنه أعلم بنفسه من عباده به»[1].

يها، ويقول حتى على تقدير أن لا يكون ثمة
غير ذلك من المعتقدات الدينية، ولكن من
وبه في المستقبل. وهكذا فإننا مضطرون الى
الذي يعني ان إيماناً ينتج عن الاستدلال لا
شعاني ظهر عن صفة مطلقة لا تقبل التقييد،
واستدلال وبرهان، فهذا لا يوثق بإيمانه، ولا
لا ينظر اليه إلاّ من خلف حجاب دليله، وما
و معرّض للدخل فيه والقدح ولو بعد حين،
إيمان بشاشة قلبه، وهذا لحجاب بينه وبينه.
ن حصول الإيمان في قلبه، لا أمر آخر، وهذا
ه فلا يتصور في صاحبه شك، لأن الشك لا

سليم العقل من يترك ما أعطاه نظره في الله

حقيق: د. عثمان يحيى، القاهرة، المجلس الأعلى للثقافة،

الفكري، ويرجع الى ما قالته الأنبياء وما نطق

حكم على تصورات ابن عربي فلا بد أن نصنفه
م وزناً للعقل، وتعد الرؤية من خلال العقلانية
إدخال العقل في مجال المعتقد الديني بمثابة
ح نافذة تطل على الحقيقة الألوهية. حتى انه
عملي، سيعني قضاءً على الإيمان، لأن الإيمان
مه، ولا ينسجم أبداً مع العلم والعقل اللذين
صفٌ خوف ونصفٌ رجاء، وكلاهما متعلقهما
زال العدم، وأزال العلم حكم الإيمان، لأنه
مان تقليد والتقليد يناقض العلم»[2].

ن عربي على الاتجاه الإيماني كما صنعنا مع
ى على تفاوت بين رؤية الرجلين.

كگورد، شتى مستويات التعامل العقلاني مع
قل، معتبراً ان أحد المستويين وحسب يمكن
ـ ما يتسم به ذلك المستوى من نقص ذاتي.
ب عنده من حيث هي مفكرة، لا من حيث ما
عقلاً قد لا يستحيل (لـ) نسبة إلهية، كما نقول
ية ايضاً»[3].

الأمور الإلهية، في مستوى العقل المفكر او
يستوعب تلك الشؤون الإلهية[4].

ى الاستدلالي، ولا يستطيع أن ينفي جميع وجوه العقل،
على المعتقدات الدينية ومطلوبيته باستخدام العقل. في
ده الصريح على جواز استخدام العقل غير الاستدلالي

، حيث يرى ضرورة ان يبدأ المرء من الأدلة،
اليقين. وحين يمنح الأولوية للمعرفة المؤكدة
رفة الظنية أمراً لا مناص منه.

أولى من العلم به من حيث الخرص، وإن كان
.

ي بوجود مناهج متنوعة للمعرفة بالله، ويقول

العشاء وعالم الحس والعقل، يرى ان السعي
اة الظهر التي تجري في النهار والعلن. لكن
ل العقلاني شبيهة بمناجاة الليل التي لا تتاح
وهو عالم الحس والظهور وهو بمنـزلة صلاة
ادة والحس من الدلالة عليه»[2]. «وجعل عالم
شاء وصلاة الليل من مغيب الشفق الى طلوع
لاة بما يعطيه عالم الغيب والعقل والفكر من
وهو خصوص دلالة لخصوص معرفة يعرفها
سرار وغوامض العلوم، المكتنفين بالحجب.
ت، وفي هذا العالم»[3].

والاستدلال متاح أيضاً في مجال معرفة الله،
ية. وهو لا يرفض ذلك كما صنع كيركگورد
مختص بمحبي الله.

لروح غير المتناهي في عالم الألوهية، ويولي

هو يشير حتى الى إمكان تفاوت هذا العقل الذي بنوع
بينما لا نجد هذه الصراحة والوضوح عند كيركگورد

ت السلوك هذا، ويعتقد ان العبودية لله حين
عبادته على أساس المقولات العقلانية. «ثم
ن الشارع، في حق الله ومعرفته، تطلبها أفعال
معرفة التي تعطيها الأدلة النظرية التي تستقل
ا وصلاتنا بالمعرفة الإلهية التي استفدناها من
ى من الحضور معه بمقالات العقول»[1].

العقلي، بل يعده من مرتبة أدنى بالنسبة إلى
اليقين، فلا يعبد الله إلا من كان (على بينة من
لذي يجده المؤمن بربه في نفسه، مما لا يقدر
هو مبناه على الأدلة النظرية، فإن انضاف إلى
ان أقوى من كل واحد من الاثنين على انفراد،

يل منهجي الحس والعقل في عالم الألوهية،
ثابة صلاتي الظهر والعشاء وجزءً من عبادة
حين يستغنيان عن الوحي.

ني ان نرى الحقيقة الإلهية بالعينين معاً، وهو
، لأنه يفي بما يستحقه العقل والقلب معاً.

في عصر الحداثة

يني المسيحي(1)

تهد شبستري

: حيدر نجف

ان 25/ 2/ 2001 اقتبس إطارها العام من نظريات
وفي آخر المحاضرة أسئلة الحاضرين وأجوبة المـ

يه في هذه الفرصة هو القراءات الثلاث التي
الديني في العصر الحديث. قبل الولوج إلى
ة إلى الخلفيات التاريخية والاجتماعية لانبثاق

كيفية التعامل مع التراث في العصر الحديث،
ت أطلقها اللاهوتيون المسيحيون، سؤال ظهر
لم الغربي، فالتراث الغربي له خصوصية يمتاز
وهي انه بطبيعته وبذاته تراث تاريخي ديني، بل
اته تراث ديني – تاريخي[1].

صية الدينية الذاتية للتراث المسيحي في العالم
أساس الإيمان المسيحي. لذلك سنقدم في ما
سيحي.

أن الله ظهر للبشر في زمن تاريخي معين، عبر
ح. لقد ظهر الله بفعله التاريخي هذا للناس،
ته، وأنقذهم من الفناء. ومع ان هذه الحادثة

يكون لهذا الواقع السائد في التراث الغربي المسيحي ما
ل: هل التراث في العالم الإسلامي تراث ديني تاريخي
صطبغ بألوان دينية؟ هاتان حالتان مختلفتان تماما.

في الحقيقة وقعت لكل الأزمان وإلى الأبد، نقل هذه الحادثة التي أخبر الله فيها عن نفسه لتاريخيين، أي حواريي السيد المسيح، على أن يستمر دائماً، والهدف منه إنقاذ وتخليص ي الوقت ذاته تحقيق ومواصلة لتراث ديني ن نفسه. فلن يتسنى فهم قضية إخبار الله عن ر من العصور إلا عن طريق فهم هذا التراث وضعون داخل هذا التراث الديني التاريخي ر. أن تكون مسيحياً في كل عصر من العصور ي التاريخي بذاته. والفهم عبارة عن مواجهة ل هذا التراث.

ض عليه الفكر الثيولوجي المسيحي حول وثاً مطولة.

مسيحي، ينبغي فهم معنى التراث المسيحي ه رسم للإنسان تراثاً منذ البداية، وقد تم رسم د المسيح ابن الله إلى التاريخ، وبواسطة هذا خليصه. إن التأثير الذي تركه دخول الله إلى أنه حدد سبيل التفكير والعمل، ومنح لسريرة تقليدي اعتقد دوماً ولا يزال بأنه يعيش في (التاريخ القدسي) في العديد من النصوص

في تاريخ قدسي، ولهذا انبثق في أوساطهم وما هو التاريخ القدسي؟ وما هي العلاقة بين نع التراث بدخوله في التاريخ. ان للتاريخ في ريخ الذي انطلق بظهور السيد المسيح سيؤول كان هذا إيضاحاً لمفهوم التراث في الغرب

حث إلى أننا في العالم الإسلامي لا نتوفر على
الإسلامي انثروبولوجي(anthropologic)، أي
. بتعبير آخر كانت الأوامر والنواهي والتعاليم
ألواناً معينة داخل هذا التراث غير الديني، لذا
عموم المسلمين، إذا استثنينا بعض العرفاء[1].
الحداثة، للتراث نقصد هذا التراث المسيحي

انفجاراً في مضمار الحياة الإنسانية، لا يمكن
الات حياة الإنسان اتسعت في عصر الحداثة.
. واكتشاف أبعاد في الحياة الإنسانية لم تكن
لى ذلك يمكن القول بمعنى من المعاني: إن
شرية.

ت الحياة البشرية، يشهد دوماً أوضاعاً جديدة
، حالاً معينة. الحداثة حال إنسانية، تقوم فيها
ها الإنسان، لكنها آخذة في العطل والتقاعد،
شفها الإنسان. وكأن الحداثة نبذٌ لأجسام ميتة،
تفقد مصادر القوة في حياة الإنسان فاعليتها،
وتأثيراً، يكتشفها في مضامير حياته. إن هذه
حوال تتحقّق بصور شتى وتسيطر على حياة
هدها سياق الحداثة دائماً.

ا نسق ينطوي دائماً على تشكيك في العالم
اعدة في العالم الداخلي للإنسان. حينما تفقد
الم الخارجي، والتي كان الإنسان يستخدمها،

الإيمان والحرية) لكاتب السطور.

الخارجي للتشكيك والمساءلة، وهكذا يصار
السياسية والدينية والثقافية أيضاً، لأنها ستفقد
أنه لا يستطيع الحياة بالقانون القديم مثلاً، ولا
ن مواصلة حياة كريمة بالمؤسسات السياسية
ات سياسية أحدث. ولا يستطيع العيش وفق
ظام تربوي جديد. هذه حقائق خارج الإنسان
دوماً. ومع التشكيك فيها تتضاعف تعقيدات
للإنسان باضطراد، إذ يتعين على الإنسان ان
هذه شيء غير موجود في التراث. في الحياة
ن داخل الإنسان وخارجه، فالعالم الخارجي
لإنسان في أحضانه كما يستقر الطفل في حجر
ن داخل الإنسان وخارجه، لذلك يتموضع كل
والمتانة تسمى حالة الاطمئنان. ولكن حينما
رار، وتتضعضع الأمور حول الإنسان، ستؤثر
ن، وترغمه على إعادة حساباته، ليرى كيف
رة أخرى، وكيف يتسنى له الملائمة بنحو من
ي الخارج أحوالاً تتطابق مع الداخل، ويكون
.

د العالم الداخلي للإنسان، من الخصائص
كثّر من فرص الاختيار، وهو النقطة المفضية
داد فرص الاختيار؟ لأن تضعضع عالم خارج
صيب والمصير الأزلي. لقد كان للإنسان في
والعالم المرسوم مسبقاً، والمقدر والمنظم
صور مختلفة: فالعالم المعقول مثلاً هو العالم
جربة القدر فتلاحظ عالماً معقولاً ذا حسابات
حدد سلفاً، وللإنسان أيضاً مكانه المحدد في

لفاً، وطبعاً بوسع الإنسان أن يتصرف بعض
ر ان هذه التصرفات متاحة داخل أطر التقدير،
ر سابقاً، بالقول ان بمستطاع الإنسان ممارسة
ولا سبيل للتغير والتبدل إليها. إن مساحة
لإنسان. هكذا كان يفهم القضاء والقدر. على
الحداثة، إن على مستوى التفكير، وإن على
فلا معنى للقدر بالنسبة للحداثيين، أي بالنسبة
الفكر مثلاً لا إطار له. في السابق كان التصور
المفكر. انه إطار موجود في العالم، والمفكر
جود، ولهذا كانت الحقيقة تعرف بأنها مساوية
ساوي للمعدوم أو العدم. وتعريف الفلسفة هو
ث هو موجود، لذا كانوا يرون للفكر والتفكير
وم فلا أطر تحدد التفكير.

ر أن هنالك إطاراً وحقيقة للدين يتعين على
حديث من إطار حتى للدين. الإنسان الحديث
وعليه العثور على نفسه هناك، وأن يعيش على
يعيش. هذه هي الفكرة المشهورة ذاتها التي
ن إطار للحياة، وعلى الإنسان نفسه ان يرسم

رجعيات (Authority) التي كان الإنسان يتوكأ
رج الإنسان، تنهار المثل، وتنهدم المرجعيات
ن لهذه المرجعيات أشكال مختلفة، وكانت
رضية الدين وهنالك أرضية الفلسفة وأرضية
هذه الأرضيات كانت هنالك أفكار مرجعية

ـاثيين بدرجة واحدة، فللحداثة في الأماكن المختلفة

ت اليوم بالنسبة للإنسان الحديث. وما انحسار
ان إلا بسبب ضمور تلك المرجعيات. في مثل
سه ما يريده في كل حقل من الحقول، ويعتمد

س انتخاب متعددة لكل مجال من المجالات.
رلى، والاختيار ممكن حينما تكون ثمة طرق
هممة الإنسان في العصر الحديث. في الماضي
. ففي ميدان السياسة مثلاً عبّر الإنسان عن
الحاكم كانت في حقيقتها تبعية للحاكم[1].
نتخاب إلى العديد من الميادين، ومنها ميدان
نتخاب والانتخابات. انه انتخاب يوجد بسبب
حيال الانتخاب. فالانتخاب وليس التبعية هو

توفر طرق وخيارات متعددة. انها التعددية
هذه التعددية ليست بالشيء الذي نسأل هل
ضية من خلال السؤال هل نريد التعددية أم
ية موجودة أم لا؟ والواقع هي أنها موجودة،
ت أوسع من مجتمعات أخرى، وهنا بالضبط

لأنها تعد شيئاً استثنائياً شاذاً في خضم السائد
ت تعني مجابهة المرجعية ومنافستها بشيء

السياسية الجديدة في التراث القديم يسلكون في الواقع
عة المصنف على التراث القديم لا يمكن استخلاص
النقطة المقابلة للطاعة. ينبغي عدم الخلط بين المفاهيم،
حديثة في التراث. انظر دراسة (ظهور الحقوق الأساسية
سلامي) لكاتب السطور في (إطلالة نقدية على القراءة

ا العصر الحاضر فهو عصر البدع، لأنه عصر
مع أي إنسان ابتداع كل ما بدا له، سواء وقع
هذه البدع وهذا الإبداع إنما هو ضرب من
حد تعبير طائفة من الباحثين. الجبر في عصر
ع، إذ لا مرجعية له إطلاقاً ولا تكاليف محددة
جديد، وهذه هي البدع أو الابتداع تحديداً.

دين في عصر الحداثة مشكلة جد كبيرة، فهو لا
ني. وطبعاً قد يقول البعض إننا لا نريد التراث
راث الديني، أو السؤال عن طريقة التعامل مع
التراث الديني برمته جانباً، ونختلق لأنفسنا
ضوع من زاويتين: الأولى: هل أن هذا نمط
التراث الديني بالكامل، وبترت كل وشائجها
قاً من أسس غير مسبوقة بالمرة، فماذا يمكن
ية الثانية: هل مثل هذه الممارسة ممكنة أصلاً

ن أية صلات لهم بالتراث الديني الكاثوليكي
أو الذي يقول إنني منقطع تماماً عن التراث
القول إنني بروتستانتي. كذلك الذي يعلن
بوسعه الادعاء أنه مسلم. طبعاً، ليس هؤلاء
ضرورة. غير ان القضية موضوع البحث، هي
ين، أو كاثوليك، أو بروتستانت، سيواجهون
شكلة هي أنهم كيف سيفسرون إسلامهم، أو
حديث لا تقتصر على: هل باستطاعتهم إطلاق
لن تعالج كل مشكلتهم، لأن مشكلتهم هي
ذي يمكنهم القول في ضوئه إنهم مسلمون أو
كلة. فماذا ينبغي على المسلم أو الكاثوليكي

اثة، حيث لا مرجعيات، ولا تجارب قدرية؟
ـ شيئاً اسمه مرجعيات. ليس ثمة كتاب يمثل
مىء آخر... إنه يقف حيال اختيار مطلق تماماً،
ي، أو بروتستانتي، أو مسلم. هنا تحديداً تولد
سيحيين ثلاث قراءات مختلفة للتراث الديني

العصر الحديث قبول الحداثة بنحو مطلق،
ها بالمطلق، لأنه يعيش في داخلها، وله وعي
ة عامة إنسان حداثي. نمط وعيه نمط حداثي،
ه رفض نفسه، وهذا ما يستدعي الاغتراب عن
ا، لأنها ترفض كافة أنواع المرجعيات، وتضع
ر الإنسان للقرآن كما ينظر لدواوين سعدي
للفردوسي، فبأي معنى من المعاني يستطيع
المسيح كما ينظر لشكسبير، فبأي معنى يمكنه

عالمين المسيحي والإسلامي، تغيّت جميعها
يحية داخل الوعي الحداثي. ولولا ذاك لما
ق، بل كانوا سيستبعدون التراث الديني عنهم
ة تناقش قضية: هل بالإمكان أساساً استبعاد
أم أن كل إنسان يتأثر على كل حال بالقبليات

يين في العالم الغربي ثلاث قراءات للتراث.
ـ الثلاث عرض المقدّمات السالفة، وفي ما
ة في التعامل مع التراث:

ذكسيون الجدد في العالم المسيحي، وأبرزهم
ج يحاولون معالجة المشكلة التي يعاني منها
قوم منهجهم على التنكر التام للبون التاريخي
سيحي، محاولين إحياء البشارة الأولى. إنهم
ت التي غدت بلا روح ولا حياة في العصر
يعيد لمرجعيات التراث قدرتها على مخاطبة
هم يتوخون أن ينطق الكتاب المقدس ثانية،
ذا الفعل عن طريق اختزال أو إلغاء هذا البون

يشعرون بالحداثة أساساً، بل هم ذاهلون عن
م الخاص، ولا يعترفون بولادة وعي نقدي
أن الأرثوذكسيين الجدد يقولون: نعم، لقد
اثة يعيش بمعزل عن المرجعيات الدينية، بيد
ه ثانية، وإحياءها وتنفيذ تعاليمها. يقولون: إننا
كلام الله عن طريق الكنيسة (في الكاثوليكية)
وتستانتية)، وكما كان الإنسان قبل 400 سنة
له يتحدث إليه، يجب اليوم أيضاً أن نفعل ما
عربة حينما يقرأ الكتاب المقدس. وطبعاً فإن
النقد التاريخي، أي إنهم يوافقون أن للكتاب
د التاريخي، إلا إنهم يؤكدون أن نقد الكتاب
سلبياً، أي إنهم يقولون إن الكتاب المقدس
الة الله، بعد خرق الحجب عنه بواسطة النقد
ي الكنيسة: استخراج الرسالة وتنقيتها، ومن

سويسري، من أهم آثاره Der Römerbrife (رسالة إلى
كنسية).

الواقع الخارجي في العصر الحديث، لكنهم
الداخلي للإنسان الحديث، حتى في مثل هذا
يش خارجياً في واقع تفرضه الحداثة، إلا أنه
ون للمرجعية المسيحية معناها عنده. فهم لا
ارج، بل يعتقدون بإمكانية العيش بسريرة أو
. وقد سار أمثال كارل بارث في هذا الطريق،

ممن يرفضون العقل والفلسفة، أي إنه يرى
مشكلة الرئيسية للإنسان، والمسيحية ليست
ن وجهة نظره، إذا نبذ الإنسان العقل والفلسفة
ة أخرى، إذا أراد الإنسان استعمال السيارات
يغة الديمقراطية سياسياً فلا ضير، هذا واقع
حية من الإنسان هو أن يطرد من ذهنه (الوعي
غاء لرسالة الرب.

منهجية هي تعذر صياغة (داخل مسيحي)
الخارج وتطوراته، ويضمن لصاحبه السكينة
رزه في عالم الإيمان. كما لا يمكن للمسيحي
حقيقة قدسية، لأن ما غيبته الحداثة هو هذه
بل الحداثة كان الناس يشعرون بأنهم إزاء
ظاهريات رودولف أوتو[1]، بالنسبة للإنسان
ة عن خطاب الله ووحيه. كان هذا الوحي
لإنسان المسيحي نفسه حيالها. أما في عصر
عت الصلة بين السماء والأرض، فما عادت
سية. يريد بارث وأنصاره أن يحيوا هذا الشعور

س في الديانة الهندوسية، من أبرز أعماله (مفهوم الأمر

مقدس مع الإنسان المسيحي، مثلما تكلم مع

هو في الواقع (إعادة تشكيل للوحي). انهم
بنائها. إيجابية هذا المنهج هي أنه يرنو إلى
متدين، والحيلولة دون اختزال الدين والتدين
ديّن نفسه تارة أخرى إزاء حقيقة قدسية واقعة.
هذا المنهج من وجهة نظر منتقديه هي عدم
صر الحداثة.

الذي يتبناه من ينشدون ضرباً من الثيولوجيا
ذف كل ما لا ينسجم مع الحداثة، أما تشخيص
آخر. في نطاق هذا المنهج تدخل المعرفة
ستخدم أحد الباحثين تعبير (الصفقة) في هذا
الذين يستخدمون هذا المنهج إنما يخوضون
المعرفة الحداثية ويعطون من المعرفة الدينية
ت) فهم يستبدلون عناصر بعناصر، ويحافظون
التخلي عن مفاهيم أخرى منه.

لم المسيحي رودولف بولتمان، الذي سعى
يا العصر الحديث طبقاً لهذه المنهجية ينبغي
س المراد هاهنا ان ثمة في الكتاب المقدس
بل ما يقصده بولتمان هو ان المسيحية برمتها
ن أفكار الإنسان ولغته في العصر الحديث
ن يبقى مسيحياً في عصر الحداثة عليه تطهير
لهر بلغة تتلاءم وذهنية الإنسان الحديث. كان

وتيين المسيحيين في القرن العشرين.
.Zwa

غة الأسطورية عن الإلهيات بالكامل، وبهذا
معرفية الخاصة بالوعي الديني، والمقدمات
ب السائد. في عصر الحداثة، توجد في ذهن
علاقة بدينه، وهنالك إلى جانبها مقدمات
يعيشه، ويحدث أن تتناقض هذه المقدمات
صلة بالواقع الخارجي لغة علم ونقد وحداثة،
في ذهنه كإنسان مسيحي هي لغة أسطورية،
ي. ولا بد من جعل المضامين الدينية للوعي
ماته الذهنية المعرفية، غير أسطورية. هذا ما
حياه الوجودية، وتفسيره الوجودي للمسيحية.
سماوية) ليست بأسطورة. والسيد المسيح في
تنطلق من فكرة أن السيد المسيح جاء من عند
لغة أسطورية. بعد ذلك صلب المسيح، ومن
ر في حوادث معينة على الأرض، وتكلم إلى
ظر بولتمان بيان أسطوري. وما تعرضه هذه
بالقول: إن الله تكلّم مع الإنسان من خارج
أن يتكلم الله مع الإنسان من خارج وجوده،
من عند الله وارتفع إليه، وهكذا الحال بالنسبة

بيل الاختزال هذا إنما يضعون مرجعية مكان
ل أحلوا المرجعيات الحداثية محل مرجعيات
ن على مرجعيات. هذه نقطة على جانب كبير
نسان الحديث هي فقدانه لمرجعيات يعتمدها
ة. أما الذي يُحِل مفاهيم التحليل الوجودي
عية، ويؤكد أن لغة الدين يجب أن تترجم إلى
رفة الحديثة، ومنها المفاهيم الوجودية قائلاً

للك المقدسات المعرفية الأسطورية.

بات، أو تفضيل لا يمكن إقامة ما يكفي من
يمكن إقامة برهان معرفي على ضرورة نبذ
ة والعلم الحديث، فالبراهين التي تساق في
ة أن البعض يقول اليوم: إن لغة العلم بدورها
الإنسان من الأسطورة، لا سيما وأن الأمور
رية. أياً كان، يصار في هذا المنهج إلى ترجمة
، عنوان (العقلانية) وضمن إطار العلمانية

ا المنهج هو انه يرفع بنسبة كبيرة التعارضات
ية الدينية للإنسان الحديث من ناحية، وبين
لاجتماعي الذي يعيشه الإنسان الحديث من
بين داخل الإنسان الحديث وخارجه إلى حد

ا يحدث هاهنا هو تفريغ للتراث من مضمونه
ل بأن المضمون الديني للتراث هو نوع من
م نستخدم عبارة (الماورائي) ولم نقل إنه نوع
ز لنا القول إنه مثول أمام أمر قدسي، أو هو

به في العالم المسيحي هو شلايرماخر الذي
الثيولوجيا الليبرالية في العالم المسيحي، وقد
انبورغ[3]، مع بعض التغييرات والتصرفات.

كلم والفيلسوف البروتستانتي الألماني.
ل عاش في أمريكا.
حد أشهر رموز الجيل الجديد من اللاهوتيين الألمان.

ى أساس اكتشاف ما ينطوي عليه الدين من
لك بمناهج تاريخية وظاهراتية، والتدليل على
ان الحديث.

ي الذهني للإنسان الحديث، من خلال تبليغ
ج الثاني فقد قام على الاختزال وترجمة كل
قبل المنهج الثالث الإنسان الحديث كما هو،
سان الحديث، لاكتشاف تجربة الأمر القدسي
هجية لا تتحدث عن إعادة تشكيل الوحي،
ى إلى الأسفل كما أراد كارل بارث)، لكنها
بقتها أموراً ممكنة بالنسبة للإنسان الحديث،
التجارب الدينية التي تمثّل ركيزة كل تراث
ة. إن التجارب الدينية الموجودة في أنواع
ب المؤسسين نهراً جارياً من التجارب الدينية.
نة نهر التجارب الدينية هذا، وكيف أنه يمثل
له تجري في هذا النهر حقاً. إنه منهج لا ينقطع
ذهن الحديث، ولا يختزل شيئاً، إنما ينفذ إلى
انية. يقول أنصار هذا النهج: إن على الإنسان
حدث فعلاً في بداية ظهور الدين، وما الذي
ي أوائل ظهور المسيحية وما بعد ذلك داخل
سيحي؟ ما هي حقيقة تلك التجارب الدينية
وجية (ظاهراتية).

ب القول: إن الإنسان يريد تارة معرفة ما قاله
الذي نزل على رسول الإسلام، وتارة أخرى
ريخية إلى ما حدث يوم بعث رسول الإسلام،
ننا نسمع الكثير عن سلوك النبي وأقواله، بيد
سول من غار حراء وانطلق الوحي، وما الذي

ماذا كانت تلك الظاهرات؟ ما هي ظاهريات
جربة؟ كيف ظهرت لاحقاً وعلى امتداد تلك
ما عند العطار النيسابوري، أو سنائي غزنوي،
رب الدينية في التراث الإسلامي؟ هنا تتجلى
تسبح فيه التجارب الدينية، ولا يمكن لإنسان
ل هذا النهر الذي تجري فيه التجارب الدينية.
تسب القدرة على التجربة الدينية. إننا كائنات
بة نتمكن منها، نتمكن منها داخل مناخ لغتنا
ة الدينية داخل مناخ لغوي وثقافي وتاريخي
خ تحقيق أي تجربة دينية. هنا تثار قضية تأثير
ن، وكيف أن التجارب منوطة باللغة والثقافة،
ة وثقافة.

ي التجارب، فلا يمكن التوفر على أية تجربة
المعبد الياباني مناخ آخر يساعد على تحقيق
لتجارب أخرى، المسجد يمكّن من تجارب

يدخل الإنسان إلى نهر التراث الديني، ليريه
التراث الديني. يقوم منهج شلايرماخر على
جربته للأمر المطلق اللامتناهي، التي يشعر
ه التجربة أساس الدين، وكل تراث ديني ما
تراث ديني خاص، ويمكن اكتشافها والتأكد

كيزة التجربة الدينية، بينما يريد كارل بارث
رماخر وأنصاره يرومون إعادة بناء التجارب
ون مشروعهم من (حادثة) الوحي، باعتبارها
انطلاقتهم انثروبولوجية، وفي هذا المنعطف

ا الصحيح. هل الدين إنساني أم لا؟ أخال أن
من الإنسان أم من الله؟ إذا بدأنا من الإنسان،
ن الذي يندرج تحته. وان لم نبدأ من الإنسان،
سان. لم يبدأ كارل بارث من الإنسان، بل من
ج الإنسان تحت قوامة الوحي الإلهي، لأنه
رقف الإنسان أمام الشمس وبدأ بالتحدث عن
شارة إلى ما يمكن أن تفعله الشمس به، إلا أنه
م تكن المسألة واضحة كالشمس؟ قد يكون
سبة للعارف مثلاً، فيكون وضوح الله في عينيه
ذا لم يكن وضوح الله ووضوح تلك الحقيقة
سان (لأبدأ من نفسي) لأن ذاته واضحة بالنسبة
ج الثالث قراءة إنسانية، بمعنى أنها تنطلق من
عند حدود الإنسان. تبدأ من الإنسان وتصل
سان يجرب في تجاربه الدينية حقائق متعالية
ثاني الاختزالي لا يتجاوز نطاق الإنسان، ولا

عالي واللامتناهي تمثل لدى كل إنسان القاعدة
تفسير لتلك التجربة، وبمستطاع الإنسان فهم
في التراث الديني المسيحي أكثر وأوضح
رى. وكان يؤكد أن اللاهوت المسيحي يجب
ة المسيحية الأولى للا متناهي. ولا بد لإعادة
العلمية والنقدية المتراكمة في ذهنية الإنسان

ة، ويجري الحديث عن التجربة الدينية في
الدين إليها أو تجاهلها. بهذا الأسلوب تتم
دراسة علمية تجريبية، كأرضيات للتجارب

جارب. يؤكد أنصار هذا المنهج: بما أن الركيزة
اً سوف تستبعد كل أشكال المرجعيات. ولن
لمرجعية بمعنى خطاب موجود ينبغي اتباعه،
يات الحداثة تطالب الإنسان باتباعها في هذا
الإنسان في هذا المضمار يعتمد على تجاربه
ية الانتفاع من التجارب المبثوثة في التراث
يستمد منهم القوة ويزدهر بواسطتهم.

رب. ولكل واحدة من القراءات التي عرضناها
سيحيين في العالم الغربي. وكل واحد من هذه
العصر الحديث. وإذا نظرنا لمجتمعنا وسألنا
قضايا رئيسة:

ي أساساً؟ اعتقد بأننا لا نستطيع الحكم على
ي أجريت على التراث الغربي، فالمعروف
في كل أنسجة العلم والفلسفة والأبحاث
في العلوم الإنسانية والدراسات الاجتماعية،
المعطيات التي توفرها لنا هذه العلوم، مضافاً
التاريخ، والثقافة، والانثروبولوجيا الغربية،
ة مُعلمنة. لهذا نراهم حينما يحاولون الإجابة
حينما يقدمون نظريات اجتماعية حول الدين
مسيحية واضحة.

في هذا الصدد:كم من تلك البحوث نستطيع
م أحوالنا وواقعنا بتلك المعايير والمفاهيم؟
ل واف على حيثيات تراثنا وملابساته وبنيته،
ي العوامل التي أثرت فيه؟ وكيف هي بنيته

خاصة ولا أقصد عموم العالم الإسلامي)؟
للإسلام، واللاحق له، الذي ورثناه ولا نزال
مون والبنية التي للتراث الديني المسيحي في
، إلا أنه تراث ديني بمعنى آخر.

لحداثة الآخذة بالتبلور داخل تراثنا؟ ما حقيقة
عاماً وما زال سارياً إلى الآن؟ و من ثم من هو
سلم الإيراني الذي يعيش في عصر الحداثة؟
نية في تاريخ الإنسان المسلم المعنى ذاته
التي تواجه المسلم في العصر الحديث ذات
الغرب؟ وإذا كانت القضية الحداثية الأهم
نا تدريجياً، فهل يحدث الشيء ذاته في إيران
انية بمفهومها الغربي، أم أن المعرفة والتاريخ
دنيوية عقلانية بشرية (علمانية)؟ أعتقد بأن
البحث والدراسة الى الآن.

يمكن ان نواجه به التراث في عصرنا الحاضر
شكلة التراث والحداثة عندنا؟ وفي ضوء هذه
يارها لمقاربة التراث؟ غربياً، حينما نجد أن
حققت نجاحاً أوسع، فلا يصح أن نجعل من
قد يقال إننا أيضاً لو أردنا قراءة تراثنا الديني
ها التي وفرها لنا الغربيون واستخدموها في
خية، والدينية، و... الخ. أعلم أن هذه الفكرة
مناص من استخدام هذه المناهج، فينبغي ان
رق تراثنا عن تراثهم، أي أن من يستخدم هذه
سألة التي طرحت هناك غير التي تطرح هاهنا.
على طول الطريق الذي أمامنا تشخيص بنية
حدث في مجتمعاتنا، وتشخيص ما ينبغي أن

ث والحداثة، وأي سنخ من الإلهيات يجب أن
لطبع أن باستطاعتنا الإفادة بكثرة من منهجية
ثنا الإسلامي (ما يشبه المنهج الثالث) لكنني

م من الممكن وجود حداثات متعددة؟ إن كان
لقول أي منهج حداثي يجب أن نختاره. إذ إن
ء حداثية متعددة؟

أن ليس للحداثة شكل واحد. الحداثة واقع
. الذي نعرفه نحن أي الذي امتد تاريخياً إلى
ده قد اتضحت هو حداثة ظهرت في الغرب.
النهضة والإصلاح الديني وإلى اليوم، بحيث
النقد، وتبدت للعيان زواياها المختلفة. نحن
ظاهرة عالمية ستستغرق كل أرجاء المعمورة
التي تركتها الحداثة على العالم غير الغربي
ى أي شكل آلت أو ستؤول؟ هل ستتمخض
شيء آخر؟

ؤال، بيد أنني سأسوق مثالاً من اليابان. دخلت
ء الدين البوذيين في اليابان. البعض منهم كان
كن كذلك. بعضهم يقول إن الحداثة جاءت
ون أكدوا أن بمستطاعنا التكيف مع الحداثة
حظوا أن ذلك الذي يقول (بمستطاعنا التكيف
فاظ مع ذلك على ثقافتنا) إنما يتحدث عن
ن اليابانيين: إن هناك في اليابان ثمانمائة ألف
ل على أن مفهوم (الإله الواحد) غير موجود

في اليابان إلى اختلاف في ملامسة الحقيقة
سيحي، بمعنى أنه لا يوجد في اليابان مفهوم
الوجود بنحو جامع للإنسان الياباني. وحينما
الشاكلة، سيكون موقفه من الحقيقة القدسية
ل سهولة. إن مثل هذا الإنسان لا يحتاج إلى
مع الحداثة، فهو في غنى عن استبعاد سلسلة
جديدة مكانها. تعارض الداخل والخارج لا
رقى أنواع التقنيات، بيد أن القلق الذي خلفته
لحد الآن (بحسب الظاهر). إنهم لا يزالون
يشونها، أي ان تكيف التقنية، وهي من أبرز
هل بكثير من تناغمها مع ثقافة المسلم. وعليه
نفسها بالضبط حداثة الغرب، إنما هي حداثة
ي الحداثة الغربية يستغرق كل وجود الإنسان
ته بتراثه، ويجعل حياته المحاذية لمرجعيات
ست كذلك في اليابان على ما يبدو. من هنا قد
حداثة الغربية مائة بالمائة.

**هج الثالث كما لو أنها نهر يجري فيه التراث،
لكن كما أشرت فإن كل تجربة لا تتشكّل ولا
ص، واليوم، فإننا لم نعد نمتلك ذلك المناخ
ستطيع المشاركة في تلك التجربة الدينية التي**

أي إقليم آخر. والسبب هو أن للعالم الغربي
التاريخي بذاته، إلى واقع ليس دينياً بذاته.
شاكلة في العالم الإسلامي. وأحسب أن حياة
بون أو الانقطاع، ومرد ذلك إلى أن التراث
ن لم يكن دينياً بذاته، بل كان الدين عارضاً

ت مفاهيمنا فيه مفاهيم إنسانية دنيوية عقلانية
كّلت على أساس احتياجات الحياة الإنسانية.
ت على هذا التراث موجدةً الحلال والحرام،
لاقية. وبكلمة ثانية، لم تكن الأخلاق في تراثنا
لانية. وقد دخلت التوصيات الدينية ونشطت

يشبه هذه الحالة، فلم يكن بين المسلمين منذ
حي، أي حلول الله في التاريخ. ورسول الإسلام
ن نفسه إلا أنه نبي. وقد بادر إلى الإعلان عن
جانب التبشير بنبوته ﴿أَنَا۠ بَشَرٞ مِّثۡلُكُمۡ﴾ (الكهف:
بشيره بنبوته كإنسان عادي، مساهماً في جميع
وغيرها. وحينما غادر الدنيا لم تقرر له مزايا
حينما نادى بعد وفاته أنه لم يمت، رد عليه
نبي مرسل فُهم بطريقة إنسانية تماماً، بمعنى
أن الرسالة والنبوة بدأتا من الإنسان. وبتعبير
الإسلام لرسالة النبي محمد (صلى الله عليه
تفكير الديني للمسلمين كانت من هذا النمط.
لذي جعل الناس يؤمنون بالله، فالرسول لم
ؤمنون بالله، بل لقد كانت العقيدة بالله متفشّية
رية الدين مكانة مرموقة عند المسلمين. لقد
بين الناس، وقد آمن الناس برسول الإسلام
نوا به. ولم تجر بين المسلمين حول الوحي
مسيحيين. إنني ألخص كل هذا تحت عنوان

النظرية منحى إنساني. وعلى صعيد الأخلاق
هر بين المسلمين في العصور الأولى (معرفة

. وإذا كان قد جرى بعض الكلام عن معرفة
ين بعض العرفاء. أما التفكير الديني العام
سية، بينما قام التفكير الديني العام للمسيحيين
نيسة المعرفة القدسية. كذلك الحال بالنسبة
ن تاريخ المسلمين العام بدوره تاريخاً قدسياً.
ي، غير أن تاريخ المسلمين كان تاريخاً عرفياً
و تصورات المسلمين للتاريخ، لا أن القرآن
هام التاريخ القدسي منها. الذي أناقشه هو
وجد في القرآن من آيات. ومن يدري ربما لو
فاً عن بعض الآيات القرآنية تمام الاختلاف.
آنية في بعض أطوار التاريخ الإسلامي، لكن
تراث الديني الإسلامي. إننا لا نجد في تاريخ
يوجد ما يناظر هاتين المدينتين (إبان القرون
ي كل التاريخ المسيحي، أي أننا لا نعثر في
مدارس والمذاهب المختلفة، ويطلق الجميع
و لا تعتمده. وطبعاً هذه الحال تختلف عن
الزنادقة كان من ممارسات الحكام، يلجأون
تلك العصور فلم تكن تستدعي هذه الأمور.
لاميين) للأشعري، نلفاه زاخراً بالعشرات من
ما تلك المجازر فكانت من فعل السلاطين.
ت دوراً جد مبرز في مثل هذه العصبيات
ي لم يكن على الضد من الحياة العقلائية بل
ل زمن يختلف عن عقل الزمن الآخر. لهذا
حسة من حرية التفكير والتعبير عن الرأي، لو
النظرية الأساسية للمسلم في عصر الحداثة
ن مشكلات. فالمسيحي التقليدي يقف حيال

م الذي يسبح فيه أهل الحداثة. والظاهر أننا
هي أن التراث الديني يتحول أدوات سياسية
لانيته، حتى تتمكن من مواصلة هيمنتها داخل

البابا والمفتي، والفرق بين الفتوى والدوغما،
وت المسيحي القائم على معرفة غير عقلية،
حكام العقلية غالباً. كل هذه علامات اختلاف
حي. ومن هنا لا أشعر بقطيعة خطيرة بين تراثنا
اثة. هذا رغم مشاهدة مثل هذه القطيعة عند
أعقد بكثير من أن تكون عملية صياغة نظرية

العقائد ينتمي إلى الماضي، وهو غير موجود
ن مفكري العصر الحديث يتكلمون عن الفكر
. كيف ينسجم هذا مع تلك الفكرة؟
ات مثل كريكغارد من المناحي الثلاثة التي

عن عقلانية المعتقدات في الدين الإسلامي.
الأديان لألفينا فيها نقاطاً إيجابية كثيرة. وقد
أن المسلم أقل مشاكل في التعامل مع الأفكار
ن هذا. فحقوق المرأة على سبيل المثال، ربما
زمن وذلك المجتمع، أما اليوم فهي لا تصمد
ن هكذا نتائج من النصوص الإسلامية بواسطة
ة يتحوّل الإسلام إلى ظاهرة تاريخية مكثت
ن من الصواب الالتزام به والقول إنه أكثر من

ن حينما أقول (المسلم) لا أقصد (المسلمين

يع تفسير الإسلام على أساس المنهج الثالث
نظرية كلامية خطيرة، والشفيع هو أن جانباً
هذا أقول إن المسلم يستطيع إن أراد، التواصل
به المسلم الموجود هنا وهناك. الواقع أنني
قاً للحداثة، والسبب هو أن فجر الإسلام لم
سياً. ولا أريد نكران أن المسلمين يواجهون
ي تواصلهم مع الحداثة، بيد أننا نستطيع تذليل
اءة ظاهراتية لفجر الإسلام. إذا قدمنا قراءة
لاحظ كل نص وفق أرضيته التاريخية، وتكون
رات عديدة على حقوق المرأة مثلاً. ولا أرى
ل صريح مع التراث الديني القديم، لأن ذلك
س مع تبني مناهج عقلانية جديدة.

حدود فسيلتحق الإسلام بالتاريخ، ولن يعود
ما معنى أن يلتحق الدين بالتاريخ؟ إذا كان
ب الدينية الموجودة في التراث الإسلامي، أو
جودة في القرآن والسنة، أو لدى شخصيات،
تراث الإسلامي، للوصول إلى تجارب دينية
ا الامتناع لا يوجد لصالحه أي دليل أو برهان.
م وتطوره التاريخي يمكنكم القول إن هذه هي
مثل هذه المنهجية يمكنكم مثلاً اعتبار أحكام
ت، فتكونون على استعداد لاستبدالها بأحكام
لن تسفر عن زوال الإسلام، لأن بقاء الإسلام
أحكامه، بل إن بقاء الإسلام منوط باستمرار
الإسلامية الأولى ولتكن النتيجة ما تكون.

ح أننا إذا أعدنا تشكيل قضايا من قبيل حقوق
تتسق والتفكير الحديث، سنضطر إلى إقصاء

التالي لن يبقى منه إلا ما هو أهزل بكثير من
حية هذا الهزيل الباقي على الأديان الأخرى،

حية، لكنني لا أفكر بنفس الطريقة، إنما أقيم
جها وتنضيجها لتجاربهم الدينية. القضية هي
ت عن الدين بشكل يسبغ النماء والغنى الديني
لهم. لو افترضنا أن ديناً من الأديان كان في
يلبّ على الأرض أياً من حاجات الناس، فلا
معنى الكمال. على كل حال، لسنا الآن في
ر، ثم اختيار الدين الأفضل، أو الدفاع عن دين
. ثراء الدين لا صلة له بتشريفات ذلك الدين
أحكامه وتشريفاته غنياً ومثمراً جداً، بسبب

ن كريكغارد يصنّف على منحى كارل بارث،
ذا ما يتناسب تقريباً مع ذلك المنحى. فكرة
حالة إرادية، أشبه بالقفزة، لا صلة لها إطلاقاً
كان وضع كريكغارد وضعاً أرثوذكسياً جديداً
وجودياً للكتاب المقدس هو بولتمان وليس
الإنسان وحضوره حيال الله، وعن القفزة أو
اطير عن المسيحية، بل أكد على ضرورة فعل
ماع خطاب الله عن طريق الطفرة الإيمانية.
لطفرة الإيمانية الإرادية، من دون أن تصرف

ب القول: إن دعاة القدر التاريخي يرفضون
الحتمية التاريخية، ويتقبل مع ذلك الحداثة
يلوح أن فريقاً من علماء الإلهيات المسيحيين
ـ لا يستمرئون الحداثة فكرياً ومعرفياً، إلا أنهم

عملي، لأن على المسيحيين والمسلمين العيش
نهم يرفضون التجانس المعرفي، ولكن عملياً،
قولون: بما أن قدرنا التاريخي شيء آخر، فمع
مطرون للعيش بهذه الصورة. أياً كان، يبدو أن
حداثة.

**المسيحية، وربما كان الأفضل لو قارنا الإسلام
ركته الحضارة اليونانية عليه من بصمات، ربما
بالمسيحية، والخلوص إلى أن المسيحية غير
سجم.**

اث الديني المسيحي وأفضى الحديث إلى
ضوع المطروح. موضوعنا هو أنماط قراءات
مطرين للإفصاح عن هذا التراث الذي نناقشه،
ص التراث الذي تكاثفت حياله هذه القراءات.
تغيير الموضوع. لم يكن مدار البحث هو أن
كان إشارة إلى جغرافيا المشكلة بين التراث
دل؟ وإلى أي البلاد والأديان ينتمي؟ حينما
لتراث، وما يوجد في هذا الحقل من نظريات،
فيها هذه الإشكالية وظهرت إلى النور، ولا بد
ان هذه المشكلة انطلقت من العالم الغربي،
وكان لا بد من الإلماع إلى كون هذا التراث
عتها تتمرد على كافة صنوف المرجعية، لذلك
وها بهذه المناهج الثلاثة. وأخيراً قلنا إننا لا
هذه النقاشات، وتطبيقها بحذافيرها على تراثنا
مختلف، ولا بد له من آليات وأدوات خاصة
دل الديني، ولم أكن في مقام إثبات رجحان
د الغض من قيمة المسيحية وتضخيم منزلة
علمي تحليلي.

ين المتعددة[1]

كالهون[2]

: فلاح رحيم

The Power of Religion in the P ublic Sphere, Judith
Charles Taylor (Author), Cornel West (Author),
werpen (Editor), Craig Calhoun (Afterword). Colu

لاجتماعية في جامعة نيويورك. من كتبه الحديثة: «الأمم
، ومجموعة محررة تحت عنوان : «روبرت ك. مي
هما علماً».

سٌ، روتين يبعث الاطمئنان أو دعوةٌ لأن يضع
لال السلام وسبب لشن الحروب. وكما عبّر
لايراني الكبير علي شريعتي: "الدين ظاهرة
تناقضة. يمكن له أن يدمّر أو يبث الحيوية،
تعبد أو يُحرر، يعلّم الخنوع أو يعلم الثورة." لا
الدين في المجال العام مربكة إلى هذا الحد.

ة الفزع في نفوس المفكرين العلمانيين الذين
في وجه التنوير والحداثة. وقد يكون جورغن
سياسي في عصرنا، بين من أصابهم الفزع.
عقود من تحليل المجال العام بصيغ علمانية
ز الاهتمام.

بعض فإنها تقدّم نفسها لنا ضمن منظور ظلّ
وقد تشكّل بفعل المسيحية الإنجيلية وبروز
المتحدة. ثم تكرّس بفعل قلق الغرب من
صراع بشأن فلسطين وإسرائيل، والمواجهات
ب يوم التكفير وامتدّت إلى تكتيكات إرهابية
والوعي بنمو ثروة العرب، والثورة الإيرانية،
روز المتشددين اليهود يشيع الاضطراب في
الولايات الأمريكية). وقد تأكد الإحساس
عامة بنمو كلٍ من الإسلام والمسيحية حول

ردول شرق آسيا. ويتمثل الإحساس بأن فهمه
لتي تقلق الطائفة الأنجليكانية، وتربط القسس
ر المثلية قضية ذات أهمية خاصة. المهاجرون
الكاثوليكية الأمريكية فحسب لكنهم التحقوا
ر الإنجيلية؛ وهو منحى حاضر، وإن كان أقل
جنوبية.

الدين في المجال العام أقدم بكثير من هذا.
ة للمجال العام الليبرالي منذ الحرب الأهلية
حينها حادة. وقد دارت رحاها على صفحات
وربطت بين أعضاء من مختلف الطبقات،
مفكري تلك المرحلة كما حشدت أناساً لم
خصوص طبيعة المجتمع الانجليزي والمدى
ساتهم ونظامهم الأخلاقي. كما إنها تصدت
عة العلم، وإمكانية أن تغيّر المعرفة الجديدة
سئلة في الدين، وعلاقة البشر مع الرب، وإن
؟ وكيف تتصل السلطة الدينية بالسياسة؟ لقد
السابع عشر على خلق ما نُسميه اليوم العالم
ه جزءاً مركزياً من ذلك العالم. كما أنها أدّت
ور نظرية المجال العام المعقلَن كانت تمثل
. وهذه تركت العديد من أفضل مفكري القرن
سي والتطرف. الكثير من التفكير في المجال
طة ولكن للسعي إلى ضبط المشاركين بطريقة
رة على استقبال آراء مضادة وأن لا يتحول
بادرة المباشرة إلى الفعل اعتماداً على الإلهام

ولايات المتحدة، وتاريخ الولايات المتحدة

ركزي على نحو متكرر. كانت حماية الحرية
التي شكلت كلاً من المؤسسات الفيدرالية
يعتنقون إيماناً غير مسيحي، أو لا يعتنقون أي
مة واحدة مع فكرة أن على الحكومة الجديدة
ية العديدة الناشطة في المستعمرات. يمكن
للعالم"، لكن كلاً من الدستور والفهم العام
لرات إلى العالم. وقد نوقشت فكرة الفصل
كما يلاحظ تشارلس تيلر، لم تكتسب زخمها
المسيحية مركزية في الحياة العامة للبلاد. في
ورية الأمريكية قد فُهم بصيغ دينية، ومسيحية
ركة ولكنها تبريرات سياسية كذلك. بينما عاد
ن بالعبودية الطبيعية، فإنهم اعتمدوا أيضاً على
يعدّه أغلب المسيحيين اليوم مستهجناً. ولكن
خ الأمريكي بتدخلاتها في المجال العام فهي
عارضة الويزلية والمورافية Wesleyan and
عشر إلى العقيدة القائلة إن العبودية "خطيئة
برى الثانية. لقد كانت معارضة العبودية في
لعام.

عي The Social Gospel في أواخر القرن
يا اجتماعية تمتد من عدم المساواة والأحياء
ى أفضل. ثم امتدت لتمثل معارضة مسالمة
تفكير في قضايا تطوّر مساكن المستوطنات
علم الاجتماعي المبكر (بالرغم من أن العلم
علمانية لبلورة حوافز دينية في الأصل). وكما
Walter Ra، وهو أحد الواعظين الرواد في
فك الارتباط بين الحياة الدينية والاجتماعية

القوة التعميرية للحياة الدينية على العلاقات
در تعلق الأمر بهذا الجانب ينكر عقيدة السيد

سياسة، ومع عمل الاتحادات النقابية والنشاط
رن العشرين؛ ولم يكن الدين يقف على نحو
حية بقوة في النزعة الشعبية Populism لوليم
Wi وأتباعه. وإذا كانت هجمات بريان على
ضوعة باقية شغلت الإنجيليين الأمريكان في
رجال المصارف وغيرهم من طبقات رجال
رعة أخرى (ولابد أن يذكّرنا هذا بأن الدين لا
سين). عندما هدرت صيحة بريان "لن تصلبوا
ه برنامج إصلاح العملة المتضخمة الذي هدّ
ن المستلفين. لكن قوة كلمته تنبع على نحو
كان براين، مثل الكثير من الشعبويين، شخصية
رمية الاقتصادية ومنع الخمور، لكنه فعل ذلك
الذي انتفعوا أقل من النخب من طفرة العصر
أكثر منهم عندما أخفق المشروع. وقد أدرك
راين كان يبدو للكثيرين في النخبة المتعلمة
اعه أشد تخلفاً منه. ولاحظ ديوي أن جزءاً من
ال العام. كان براين يتكلم، كما قال، نيابةً "عن
لذين تأثروا بالمسيحية الإنجيلية." ومع ذلك،
شعبويين في محنتهم. "هؤلاء الناس يشكلون
حسانية، والإصلاح الاجتماعي عبر الفعل
شعبي." من الواضح أن ديوي وهو "إنسانوي
أي دين آخر؛ كان ينتقد تعالي النخبة.
كنائس إلى احتلال الصدارة في حركة الحقوق

ستينياته. وكانت الكنائس السود مركزية في
نية" لتنظم نفسها، وشبكة من البنى التحتية،
ج، والكثير من بلاغتها والعديد من أهم قادتها
. الكنائس ذات الغالبية من البيض ساهمت
وقه في الأهمية. و ينطبق الأمر نفسه على
ة (كما لاحظ جورغن هابرماس فإن مشاغل
عندما بدأ تركيزه الذي امتد طوال حياته على
تمدت زخمها من جذور دينية أيضاً.

تمثل حركة دينية تحديداً. كان ثمة معارضة
ستمدت كل حركة فيها قوة كبيرة من المصادر
سم فحسب ولكن الشبكات الاجتماعية أيضاً،
والدعم في مجال توفير المكان المادي والرفد
ة إدراك العلاقة بين المشاكل المعاصرة والقيم
. زخم المعارضة النبوية للانصياع الذي يسم
. إذا كنت أورد هذه الحركات بوصفها قصة
مية النزعات الأممية المتشكلة دينياً ابتداءً من
Peace Cor أو فيما بعد الحركات الإنسانوية
عالمي الأوسع الذي اقترنت فيه الأحداث
ريكا اللاتينية، وإصلاحات الفاتيكان الثاني،
سكونية البروتستانتية.

ل الاجتماعي وحتى حركة السلم في ستينيات
يمكن فيه للدين أن يشكل المجال العام. دعا
ال الخاص، وربما كان له أثرٌ في الفعل العام
ل الضمائر الفردية. في الوقت نفسه، نزعت
منها هوياتها الدينية. وتراجعت مكانة البلاغة
ان ذلك قد تم على نحو متفاوت، حيث أن

سواتهم في وقت أسرع من الكاثوليك، وبقيت
أسود، جنباً إلى جنب مع أمة الإسلام Nation
صة من النخبة، على أنه ببساطة جزء من عملية
ن ثم أولوا حالات الانبعاث في الإيمان التي
عض هذه الحركات، مثل مسيحية العنصرة،
رجات. وقد لوحظ تجدد في الالتزام الديني
ين، وبضمنهم الحسيديين Hasidim، وبإحياء
لاح والتقليديين). كان هذا الأمر في الغالب
عبي اليهودي لإسرائيل قد اشتد بعد حرب
يهود ممن كانوا يظنون أنفسهم من العلمانيين
كما إن المهاجرين آسيويين من أصول شتى،
رثدوكس، كاثوليك، بوذيين، مسلمين زادوا
علة مع ما يترتب على ذلك من تأثيرات على
بالكثير من الانغماس العام في البدء.

يد، وأغلبه وقع وسط ما صُنّف بسرعة على
ركة، التي غلبت عليها المسيحية الإنجيلية،
كاثوليك، عبر المشاركة في الحركة المعادية
بعض اليهود المحافظين. وقد بلورت هذه
سامِلة تحت مسمى "المؤمنين"، ولكن يجب
النسبة للغالبية كان محدداً لا عاماً. لم تعن
طياف المسيحية، المسكونية، في العقائد أو
جزء من إحياءٍ واسعٍ للإيمان شمل المسلمين
د ما عبّأ البوذيين في أشكال جماعية جديدة
و تشي Tsu Chi. لقد أصبحت صفة المتديّن
أو يهودياً، أو بوذياً.

ضمنها علماء الاجتماع، لم تعترف مباشرة

انت ترى أن العلمانية نزعٌ متزايد للدين عن
ر من الحياة. وقد نظرت هذه النخبة إلى الأمر
اراً لنموذج طويل الأمد من المد والجزر في
شارة إلى تاريخ النزعة المحافظة والسياسات
لنزعة الشعبية أيضاً. كان جزء من رسالة ديوي
الذين فهموا أنفسهم بوصفهم كذلك) أخفقوا
ا إليها نظرة متعالية. ويبقى هذا صحيحاً اليوم،
اعة الشاي Tea Party لا الأغلبية الأخلاقية
Father Coughlin الأمريكية من الفاشية. لا
التحديد المسيحية الإنجيلية) يمكن أن تمثل
ن للديماغوجيين اليمينيين أن يستحوذوا على
حترام وسلب الحقوق وتوجيهه الوجهة التي
ركات الاجتماعية الأكثر تقدمية أيضاً. يمكن
كل دينياً أو الغضب الأخلاقي تجاه إساءات
ي حزب سياسي محدد أو حركة من اليمين
متفاوتة من النجاح هذا الضرب من السياسة

على كتاب ريتشارد جون نيهوس Richard
The Naked Public Sphere وهو محاولة
لدى اليمين. لم يكن نيهوس يؤمن بأن المجال
الواقع أن تلك استحالة لأن من غير الممكن
تمد الالتزامات الأخلاقية الأعمق للمواطنين
الولايات المتحدة لابد أن تنطوي بالضرورة
، لأن المجال العام الديمقراطي كان مفتوحاً
ح أمامهم على وفق شروط يكون لهم أنفسهم
مهماً لأغلب المواطنين في أميركا. ولكن،

ؤمنين بمجال عام مجرد من الدين، إنما يتنازل
لكثير من الحافز الديمقراطي في المجال العام
ي يقودها المبجّل جيري فالويل Rev. Jerry
ون الأغلبية الأخلاقية محافظة، بل تكمن في
يم دعاوى عامة على أساس حقائق خاصة."
ة نفسها تتطلب مقاومة مثل هذا الطرح. لابد
الات عامة في طبيعتها." وهذه تحديداً هي
ى نحو وثيق في مساهمة هابرماس الافتتاحية.

رجل محافظ ذي موقع وسطي في السياسة
دين في المجال العام. ومثل هذه النداءات
لكن حتى في أوربا حيث تدهورت الممارسة
نة هي الأنسب فإن قضية الدين الشعبي ظلت
عمال، وهو أمر كان سببُه الجزئي القلق من
أساس أنها نزاعٌ بصدد ميراث التنوير. يفترض
علمانياً من حيث الجوهر. من المؤكد وجود
عشر كان له تأثير تاريخي عظيم، زادت منه
في فرنسا عن تحالف الكنيسة الكاثوليكية
رية. لكن التنوير كان حركة بين المفكرين
سرائيل Joachim Israel التنوير "المعتدل".
يل الضمني أن التنوير "الراديكالي" كان أكثر
ن التنوير نفسه). لقد فُهم مشروع العقل العام
يناً ليس في العقيدة ولكن في الحماسة. وهذا
لوصف البيوريتانيين وغيرهم في انجلترا
نة بما كان يتكشف لـ "بصيرتهم الداخلية" ولم
كار المتحمسين وكذلك المتديّنين المعتدلين
كلها في مجال عام حيوي أتاحه خليطٌ من

وزيع المواعظ والكراسات المطبوعة وغيرها

مجال العام أهمية مركزية لمجتمع حديث
ما وصفوا عملهم بأنه تنوير ـ يُسهم في زيادة
قاومة الحماسة. وقد تشكلت آراء النخبة في
على التعليم، والنظام، والسلوك المنظم في
تمتد لتلتقي مع التمايزات الطبقية أحياناً؛ إذ
من مستوى الحياة العامة إن قُبِل فيها النكرات.
ى نحو متكرر جدالات ترى الإقصاء أمراً
بالمستوى نفسه، رأى المفكرون المتديّنون
القرارات التي ترسم السياسة حسب، ولكنه
واع الفهم، حتى القناعات الدينية وما تنطوي
في المجال العام الحديث، أحياناً في البحث
التنوير أو علمانية ما بعد التنوير. وحتى في
م تصبح بارزة إلاّ بعد الحرب العالمية الثانية.
م الأكاديمي والعام أن التنوير وميلاد المجال
غ علمانية غامرة. وكتاب جورغن هابرماس
دام مصطلح المجال العام اليوم، يُعدّ حالة
اس جينيالوجيا تخللت بها المجالَ الأدبيَ
مجال العام للجدال الشعبي التي فتحت أمام
على السياسة. وقد أهمَل هابرماس الدين
م كما أقرّ هو بذلك. وحتى وقت قريب لم
الاتصالي وتنظيم المجتمع الحديث. لذلك
العقد الأخير بالجدال أن العثور على طرق
حيوي يواجه المجتمع المعاصر (ونظريات
مناسبة لمناقشات هذا الكتاب.

قدمة الكبرى القائلة إن على المجال العام في
أمام الجميع. إن من اللازم احتواء المواطنين
لعدالة وكحاجة عملية عاجلة في آن واحد. إن
صوليون المسيحيون في أمريكا والإسلاميون
ة السياسية المعاصرة بحيث أننا نُعرّض للخطر
خفقنا في دمجهم في مشاغل العقل العام.
الية السياسية بحاجة إلى استبصارات أخلاقية
وصفه مصدراً ممكناً للتجديد. ويجب أن لا
اشر للعقائد الدينية أو رؤى العالم الشمولية
تاحي للاهوت كارل شمت السياسي هو على
فكرة أن السلطة السياسية يمكن أن تُستَمد إما
من السيادة المتأسسة بذاتها في دولة مستبدة.
بوصفه أساس الدولة الدستورية، والاعتماد
ع كحافز سياسي لا يمكن أن ينظر إليه بوصفه
طحية. والمدخل الذي يعتمده شمت مستحيلٌ
لا عودة عنها، وهو في الآن نفسه استبدادي
راطي. يمكن للدين السياسي أن ينطوي على
لك هو الالتزام بالعقل العام؛ وفي هذا يتفق
المتديّنون وغير المتديّنين كأنداد، والأفكار
لا الانتشار ببساطة (أو ضغط السلطة من أعلى

ابرماس مضماراً للجدال العقلاني النقدي
ه يُعدّ مسألةَ قدرةٍ ورغبةٍ على المشاركة في
منع الالتزامات الدينية هذا الأمر، لأن الإيمان
ن لم يجرّبهما، كما إن الأفكار الدينية تأتي في
ليد معينة. اعتماداً على ذلك فإنه يدعو بالنسبة

بها المتديّنون إلى الخطاب العام أن "تُترجم"
ر دينية تحديداً. ويجب أن لا تكون الترجمة
ولكنه التزام أخلاقي يقع على المواطنين غير
عي لفهم ما ينطلق من أسس دينية بأفضل ما
المواطنون المتديّنون "قابلاً للترجمة"؛ يمكن
غير الرسمي، ولكن لابد من وجود مرّشِح
ة للهيئات السياسية.

يكون شرط الترجمة غير متكافئ بالضرورة
دينية علناً في المجال العام هي دعوة ذرائعية
أنها نافعة لكنها تنطوي على شك ضمني في

تصدى لهذين المصدرين للقلق. يقارب تيلر
شر، إن صح التعبير، عبر المعاني المتنافسة
من هذا المبحث في كتابه "عصر العلمانية".
عريف نوع المواقف تجاه الدين التي تكون
ذات التنوع السكاني. وهو يتفق مع فكرة أن
أغلب النقاشات مشكلتين. الأولى أن هنالك
أسئلة مختلفة جذرياً عن كل ما هو مطروح من
لأمر على خلاف ذلك كما يرى تيلر. وليست
ء فهم لعلاقة كل من الثقافة والفاعلية الفردية
فة التي تستلزم الترجمة وربما استلزمت عملاً
سر في الخلافات الدينية. العقل متجذر دائما
ى تقويم قوية" (تلك التي نادراً ما يكشف عنها
تأملاتهم الخاصة). ويكتب "إن مسألة حياد
ياز والرفض ليس تجاه المواقع المتديّنة فقط،
ديني."

لق من الأولى. في ضوء أهمية الالتزامات
يس ثمة حلّ يوفّره ترتيب مؤسسي يؤشر أين
ذلك. في أفضل الأحوال، الصياغات من مثل
لية. لكن ما هو أهم بكثير بالنسبة للمجتمعات
مكن العمل بها من أجل الأهداف المشتركة؛
تمد بناء حياة ديمقراطية مشتركة على القدرة
لإيجابية المشتركة أكثر من اعتماده على أي
ق على كل الأسباب الداعية للانخراط في
ن علينا أيضاً أن لا نفهم المجال العام إجمالاً
إنه عالم إبداع وتخييلات اجتماعية يمنح فيها
عالم استكشاف، وتجريب، واتفاقات جزئية.
ن بها مع الالتزامات الأساسية تجاه بعضهم
كن أيضاً أن يجدوا مناطق متداخلة لا يُستهان

على طرق يستطيع بها المجال العام المساعدة
ين يدخلون الخطاب العام بآراء مختلفة. بينما
لأوضح يركّز تيلور على الاعتراف المتبادل
ليهما يرى أن إقصاء الدين عن المجال العام
يان إليهما. ويتساءل جوديث بتلر وكورنيل
المتفائلة عن المجال العام التي تكون غايتها

فيها من المستحيل تحقيق الاندماج الفكري
الحقيقة والقيمة. يمكن للمصادر الدينية التي
أهمية قصوى على وجه خاص عندما يفشل
فات عميقة، وهي تبقى مثيرة للقلق ومصابة
الفعل في وجه الانقسامات التي يعجز عن

ى عندما تجلب وقائعُ قوة الدولة والجغرافيةُ
ختيارهم بالضرورة، وإلى علاقات اجتماعية،
داً أو نظام حكمٍ واحد. ليس إضفاء التعددية

ى، أو ربما المكمّل الحاسم، للعقل الإدماجي
خلاقياً، وهي تستمده من التقليد اليهودي الذي
الدولة، والخضوع، والاستقلال الجزئي في
ق التعايش إذن علاقة داخلية مع كون المرء
ب الدولة الذي يتناقض مع التعايش لابد أن
ى". وترى بتلر أن هذا الأمر يزيد على مجرد
إاها، لأن ما يترتب عليه أن تؤخذ مأخذ الجد
خاصية اليهودية؛ في تعريف اليهود على أنهم
قومية بدلاً من موقع الشعب المنخرط بالفعل

ى اليهود أن يمارسوا الفعل باستقلال عن كونه
د، رغم أنهم يمكن أن يأملوا في تحقق ذلك.
سام لا تعتمد الاتفاق ولكنها تصحّ في غيابه.
ستمرار العيش في المكان نفسه أو حتميته في
ى بين القيم، والهويات، والممارسات. إنه فهمٌ
أخلاق تُستَمد من ذلك ولا تعتمد النظرية أو
لة إقامة الفعل برمته على حل دعاوى العدالة.
لات إسناد السياسة الى الإجماع حصراً، حتى
بأقصى درجات الشمول.

حياة العقل، ورجل الجاز في عالم الأفكار،
ي الجدالات العقلانية، والإجماع الأخلاقي،
علماني بحاجة إلى أن يصغي لموسيقى الدين،

هم المتبادل عبر التقمص والمخيلة، التعرّف
أغنية أحدنا الآخر. وهذا النوع من المعرفة
ت؛ إن القدرة على فهم أحدنا الآخر لا تُستَمد
بقة على المنطق جزئياً على فهم أحدنا الآخر
شعر فيها المشاركون أنهم يحققون تقدماً نحو

متبادل، لكنه لا يرى أن الدين يقدّم هذا الأمر
يوافق الآخرين في هذا الكتاب على القول
والثقافية، والدينية المختلفة. ونحن مدعوون
من فيما بيننا، والوضع المثالي أن نفهم بعضنا
في الواقع، إن المشاركة في المجال العام لا
أيضا وجوداً شخصياً طيباً تثريه قدرةٌ أعظم
ليس هذا ببساطة الطِيبة الذرائعية التي تساعد
وفضلا عن هذا، يصرّ ويست على أن الرسالةَ
سائل مماثلة من تقاليد أخرى) لا تعتمد ببساطة
تمد وفرة كبيرة من المحبة. أعتقد أنه يقول إن
حسّناً كبيراً. لابد أن نشعر "بغضب غيورٍ ضد
تكون العامل الكامل لتحديد الخير.

العثور على موارد داخل تقاليدنا، وبضمنها
ام الذي يغطي تنافراً تحته. وهو يدعونا إلى أن
لا نعرفُ كيف نضع حداً لها). وهو يصرّ على
لأن اعتراضاته نفسها دعواتٌ للفت الأنظار
عدم الراحة. والدعوات للفت الأنظار ليست
للنقد؛ إنها عروض من نمط آخر. ليس الدين
اطة؛ إنه تحد يدعونا إلى التفكير والنظر وحتى
يجي بل أمر عاجل. إن المطلب الذي تتقدم به

حقيقة؛ أو بالأحرى الحقيقة الممكنة، لأن النبي
كن إمكانات مستقبل نكون فيه ملعونين على ما
سرف على نحو أفضل.

العام لا يعني أن استيعابه أمرٌ يسير أو مطلوب.
جذرية؛ وهو يحمل معه الحماسة، والعاطفة،
ب الحماسة تحشد باتجاه يقين دون تأمل، فإن
. المؤسسات القائمة والتوجهات الخطرة. إن
وة أيضاً. وهما لا يأخذان من الدين فقط بل
دال النقدي أيضاً.

لعقلاني النقدي تخضع فيه الأمور المتعلقة
كيل ثقافي لا يكون الجدال الممارسة المهمة
لاحتفاء والاعتراف، وكلها مهمة. وهو يحتوي
ب العميقة وحالات الفهم الواضحة، و يحتوي
وية طلباً للفت الانتباه لجعل الطريقة التي نفكر
نا والتزاماتنا الأخلاقية.

عالم المعاصر

ريم سروش

حيدر نجف

لذي ورثناه عن العالم القديم، بل هو خير ما
ن حاضراً بقوة في العالم المعاصر، يستقطب
أخرى، يكتنف العالم الحديث عناصر قد لا
ديني. لقد حدث تقاطع على جانب كبير جداً
ر. انه تقاطع مثّل للبعض ضرورة إقصاء أحد
ين، أو العالم الحديث والعالم القديم وفر في
د تعبير الفيلسوف الإنجليزي وايتهد[1] الذي
ي هارفارد. لم يكن هذا الصدام بلاء أو كارثة
زيد من التدبر في طروحاتهم وإعادة الاهتمام

ذهنية لا نستطيع الفكاك منها. لقد تربينا ونشأنا
ي، لذلك ترانا دوماً حينما نفكر وننظر ونحكم
صوب أفكار راسخة في أعماق ضمائرنا، لا
. أضف إلى ذلك ان عدم الاكتراث لصراع
لالته على نضج. ينبغي أن لا نعد هذه المشكلة
 واللامبالاة. كيف يتسنى لإنسان لم يوف هذه
تأمل، أن يبلغ نتيجة نهائية حاسمة، في حين
يبذلون الجهود المضنية لمعالجتها، ومع ذلك
شكلة تمثل مشروعاً يتوجب العمل فيه سنين

A (1947 1861) رياضي وفيلسوف إنجليزي.

الحظ يمكن رصد مثل هذا الهم والاهتمام في
ن وألسنة الكثير من الطلبة الجامعيين والشباب
على الإنسان أن يستخدم ذهنه في أمر ما على
ى مثل هذه القضايا المفيدة؟ في يوم من الأيام
ت. لا ريب أننا سمعنا جميعاً باسم المدرسة
حرة لهذه المدرسة هو ظنها انها ألغت إلى الأبد
ذهان البشر وعقولهم منها بصفة نهائية. ولكن
ثغرات الداخلية لتلك المدرسة، وتبين أن كل
ى أو مبنى. بعد ذلك وجدنا أنفسنا تارة أخرى
ت أسئلة دلت على تفاعل هذه المشكلة، وانها
ه التوجهات والاهتمامات، وأعتقد بأن دراسة
ستعود علينا بالنفع الكثير. والآن، لنرَ ما هي

م القديم

إلى ثمارها، وقلما يتبصرون في جذورها
هم في عيونهم، كما يقول المثل. عامة الناس
وبة، وفي أطوار متأخرة أي إنسان تسألونه: ما
طائرات، والكمبيوترات، والكهرباء، وسكك
يات العالية التجهيز، والقنابل الكيمياوية،
لجامعات، والبنوك، ودور السينما، و... الخ.
ه اليوم مما لم يكن في السابق، فهم لا يعدون
حديث، بل هي من وجهة نظرهم تنتمي للعالم
القديم من منظارهم، رغم أن طريقة معالجته
ف. وكذا الحال بالنسبة لأساليب حل المسائل
وجوداً في العالم القديم وإنما ظهر في عصرنا

حد سطحية وناقصة. إذا عرفنا العالم الحديث
لفور السؤال:ولماذا لم تكن هذه الأشياء في
لم تتفتق عقول السلف عن صناعة الكومبيوتر
صرون ذلك؟ لأجل الإجابة عن السؤال الثاني
فتخطى الثمار إلى الجذور لنرى أية جذور
هذه العودة سنواجه العلم الحديث قبل كل
ذكرها هي من نتاجات العلم الحديث بلا أي
ن ان ما يميز العالم الحديث عن العالم القديم
دم وجود العلم الحديث. العلم(Science)،
Nat)، حصيلة عصرية لم يمض على ولادتها
مخلوق وبهذه السمات لم يكن قد ظهر إلى
عن التقنية وهي ثمرة العلم، إلى الوراء قليلاً،
ؤقتاً السمة الأبرز للعالم الحديث.

ا الحد. الذي طرح عليكم السؤال الأول،
ن الفطنة، وسيقول: ولماذا لم يظفر السابقون
ن وأنتجوه؟ هل كانت هذه محض صدفة؟
كروبات والكهرباء وضغط البخار، بمحض
مباركة (Lucky accidents) بجوار بعضها
فشكّلت كياناً عملاقاً اسمه العلم الحديث؟
موعة من المصادفات؟ إذا أجاب مجيب عن
لعلم الحديث حصيلة مصادفات مباركة، فقد
فات تحدث في كل مكان. من العجيب جداً
ولا تحصل في مكان آخر. إذا كانت الصدفة
إلا إذا تدخل قانون أو قاعدة أو ضابطة أو
ا كانت الصدفة تحدث في كل زمان ومكان،
ن أرسطو وابن سينا؟ هل كان لا بد أن يأتي

ى انقباض عضلة رجل الضفدع، وتنطلق قصة
ث مثل هذه الأمور في الماضي؟ أما خطر ببال
يستخلصوا منها نتائج واكتشافات علمية؟

راب ناقص، يترك في الواقع العديد من الأمور
عظمته وليد عدد من الحوادث المتفرقة التي
ن قد ضاعفنا عدد الأسئلة على أنفسنا قبل أن
ا اللاحق: إذا كان العلم الحديث أبرز نتائج
ظهور هذا المخلوق، وهذه النتيجة؟ إذا كانت
لا تلوموا أنفسكم، لأنها ما انفكت عصية على
رهيب ومشكل. منذ قرن من الزمان على الأقل
لإجابة عنه، عسى أن يبينوا أين مكمن التفاوت
به عالم هو العالم الحديث إلى أسرار الكون
نها بالتمام. يستشف أن العالم الحديث وجد
لف[1]. ومع ذلك، ينبغي علينا ألا نفاخرهم،
ل لبعض الاكتشافات، فأبصروا أشياء يمر بها
أن بعض القادمين من قلب العالم القديم،
ذا ما يدعونه على الأقل) تلاقي طروحاتهم
ط العالم الدنيوي الغربي الغارق في المادة.

ية معقدة وسؤال خطير معضل. وقد شكّلت
ن المفكرين وهمهم. ويتعيّن علينا التريث
ت مقدمات أخرى، تخولنا الانتقال إلى أرض
ب على هذا العنصر والنعمة بينما بقي العالم
مؤقتة: إن ما يوجد اليوم ولم يكن بالأمس،
ية ومركزية، بحيث تعزى إليه الكثير من وقائع

راتي. قلت له إن حافظ الشيرازي يقول: (أفكار كل
ى غراره: (رؤى كل امرئ على قدر نظاراته).

عى العلم التجريبي. بوسعنا الاعتراف بهذا
ب التقنية والصناعة الحديثة. لن نسأل حالياً
وجود موافقة دوفاكتوية (Defacto)، ونعتقد
بنبض العالم الحديث في يده. أينما حطت
سناعة والأدوات الصناعية من أول ما يأخذه
صر باتت غير ممكنة تقريباً، بل مما لا يمكن

ق وأشمل، أود هنا إضافة عنصر آخر. كنت
علم واضح التعريف والخصائص. لكنني لم
Social S). وأضيف هنا، أن العلوم التجريبية
ى لائحة عناصر العالم القديم ومكوناته، بل
ي الأخرى. لم يكن في الماضي علم اجتماع
سان، بالمعنى الحديث للكلمة، ولم يكن ثمة
كل أو بآخر. ربما نسمع أن ابن خلدون أسس
باع بصفة عامة، بيد أن هذا الحكم في حقيقته
بعد بنا عن الصواب أكثر مما يقترب بنا منه.
ن الذين درسوا ابن خلدون. كان هذا الأديب
وغ، ولا جدال في انه من الكتّاب المبرزين
بي والتاريخ القديم. درس في فرنسا، ودوّن
شرها بعد ذلك بالعربية، وهي كتاب صغير
ابن خلدون. ثم أعقبه ساطع الحصري، الذي
هذه الفكرة، أي أن دراسة ابن خلدون انطلقت
ولا سيما العرب. ومن العجيب أننا لم نشهد
ت حتى كتاباً جاداً واحداً عن ابن خلدون، بل
أهميتها الفكرية. كان ثمة كتب قليلة مترجمة
متاز عن فلسفة التاريخ لدى ابن خلدون، من

جامعة هارفارد. في كل الأحوال، سعى فريق
ساً لعلم الاجتماع، لكن هذه المحاولات كما
العلوم الاجتماعية بالمعنى الأصلي للكلمة
رؤية السوسيولوجية والسايكولوجية بالمعنى
عن العالم القديم. وإذاً، حينما نعتبر العلم
، ينبغي إضافة العلوم الاجتماعية إلى لائحة
هذه المجموعة توليفة على جانب كبير من

لقديم والحديث

حفنا به عموماً العلوم الاجتماعية والطبيعية
ليات إلى أبواب أربعة وبكلمة ثانية، يمكننا
انت اجتماعية أو طبيعية تحت عناوين أربعة،
يم (التصورات)، القبليات (التصديقات). لقد
ث إن هذه العناوين الأربعة جديدة فإن العالم
الم ليس البنايات والجدران والشكل الطبيعي
الوحيد الذي يتوفّر على عالم خاص به. كل
الخارجية عالم تعيش فيه حتى الحيوانات.
سبة للحيوانات، حتى لو كانت تعيش في عالم
دوات الحاسوب وسكك الحديد والكهرباء.
ول شهدت واقعاً حداثياً لم يكن في السابق،
الذي نعيشه. الإنسان وحده المخلوق الذي له
لإنساني قد تجدد، فالإنسان يختلف عن سائر
.

دم بعض الأشياء كوسائل لبلوغ مقاصدنا ولنا
ن العالم الخارجي. ولنا تصديقاتنا وأحكامنا

نختلف عن الحيوانات في هذه المقولات
د تغير وتجدد. أما الحيوانات فلا تزال تعيش
حدوث أي تغيير في عالمها، فلا يتاح لنا بذلك
عوت لا تختص بغير الإنسان أساساً.

ول بعثة الأنبياء: ﴿ كَانَ ٱلنَّاسُ أُمَّةً وَٰحِدَةً فَبَعَثَ ٱللَّهُ
بِٱلْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ ٱلنَّاسِ ﴾ (البقرة: من الآية
الأنبياء فتفرق هذا الشعب ودبت الفوارق بينه
بيادر التوافق البشري. لقد بدأ العالم الإنساني
. أما الحيوانات فلا تزال أمة واحدة. فالأنعام
ي كلها لعالم واحد ولأمة واحدة. لا يختلف
عشرة قرون أو مئة قرن. حيث إن الحيوانات
بينهم مفكر يفشي فيهم فوارق تذكر. أي أنهم
طورهم ورقيهم. الواقع أن الفئوية واختلاف
م وتباينهم عن الحيوان. هذه التفاوتات بين
يد أنها من زاوية أخرى مؤشر تباين عميق بين
رآنية: الأنبياء هم الذين فرقوا بين البشر ولولا
ب بيننا صراع فهو من أجل الطعام وما شاكل،
ن ذلك.

لافات والتباينات في عالم الإنسان من وجهة
حيوان. عمدة ما يرجع إلينا هو عالمنا الداخلي
العالم الخارجي، نعيش نحن والحيوانات
السماء أو تتساقط الثلوج أو يحل الصيف
سكان الأرض. من هذا المنظور لا نستطيع
حينما نتحدث عن عالم الداخل وعن الواقع
ر.

حياتنا. نستخدم وسائل معينة عن وعي وإرادة.

ية الوصول إلى مقاصدنا. ثم إننا نرى العالم
ه في خانات شتى المفاهيم، وهذا هو الأهم
اء الفيزياء، ليس مجرد هذا الشيء الذي يبدو
م مقولة أو مفهوماً، ليغدو ممكن الفهم بالنسبة
رز عالمنا عن عالمها.

ب معه أربع مقولات جديدة: المفاهيم، آراؤنا
ددت هذه المقولات فتجددت الدنيا. أوضح
رأ عليها من تحديث. الفارق بين وسائل الأمس
ي معرض تأشيره إلى تجدد العالم. في العالم
يوم بواسطة الباصات والطائرات والقطارات.
سط جواب يمكن أن نسوقه لسؤال التباين بين
إن الوسائل التي يستخدمها الإنسان الحديث
سان سابقاً. هذه إجابة ليست خاطئة طبعاً، غير
خطأ الظن أن فارقنا الوحيد عن أسلافنا يكمن
للمصابيح الزيتية وتمتعنا بمصابيح كهربائية
ي العالم الحديث طرأ على الوسائل، حتى إن
لى بال الماضين، بيد أن نقطة شديدة الأهمية
ما يلي شرحها.
سيلة (أو تبررها). ثمة حقيقة تكمن في هذه
غاية. طائفة من الباحثين يعتقدون بعدم وجود
ة في مكانها ولا فرق في أي الطرق نختارها
أردنا السفر إلى مكة، فلن يعود هنالك فارق
سول إليها: عن طريق البحر، أو البر، أو الجو.
أن شخصاً أراد الاستيلاء على الحكم في بلد

ولي على السلطة بالأساليب الديمقراطية، أو
اء أو لا تسفك. هو يريد في كل الأحوال ان
بعبارة الغاية تبرر الوسيلة، وطالما كانت الغاية
وسائل من أجل بلوغها. لا أروم مناقشة هذه
النظرية خاطئة من الناحية الأخلاقية. ما أريد
سلة بين الغاية والوسيلة، ويجب أن نقتنع على
سيلة كانت. أخال أن الجميع متفقون على هذا
أية وسيلة أن تبلغ بالإنسان أية غاية. بالتسليم
لحديث.

سائل المتنوعة، بل إن مهمة التكنولوجيا هي
ية على جانب كبير من الأهمية هي أن غايات
في مثل هذا الظرف لن نستطيع القول إن غايتنا
ف هذه الوسائل والأدوات لنصل إلى غايتنا
ي تختلق غايات معينة. انها وسائل تقوم بأعمال
خيارات جد عجيبة وعظيمة. وبذا تترك تلقائياً
ى الحياة وغايتها في وجداننا. قد لا نشعر نحن
فسوف تسوقنا إلى مقاصد معينة. لا يستطيع
ياها بدقة، فأنبذ الوسائل التي لا توصلني إلى
صول. ليس الأمر على هذه الشاكلة. الوسيلة
هم. الأدوات لا تخدمنا وتطيع دساتيرنا مائة
وقد قيل منذ القدم إن المال وسيلة. وأود أن
لي نعم، المال وسيلة، لأنه لا لسان له ولا يد
نفقه حيث نشاء ولا ننفقه حيث نشاء. ولكن
ثقة أن أموالنا إذا تجاوزت حداً معيناً ستتحول

كذا، ونادراً ما يستطيع الإنسان التحصن قبال
وضعه النفسي والمعنوي السابق. نعم، المال
وسيلة بصاحبها. الحصان أيضاً وسيلة، وكذا
عليك إدخال تغييرات معينة في حياتك ليمكنك
كلام أن دخول السيارة إلى حياتك سيغيّر من
بأصدقائك، ووضعك العائلي، وزياراتك،
لك، ونمطك الاستهلاكي، و... الخ. وسيغير
ي النقطة التي أشار إليها الكثيرون، وأكدوا أن
واقف، بل هي خادمة لنا بنحو بسيط غير ذي
الوديعة الخرساء التي تخضع لنا مائة بالمائة،
س الأمر من هذا القبيل. ثمة مثال أسوقه دوماً
عدة أشخاص إلى الغرفة علينا من ثم أن نغير
كان هؤلاء من ذوي البدانة، أو مشاكسين، أو
كل ذلك تأثيراته علينا بلا ريب.

سة وشيطنة من التقنية؟ مثل هذا المخلوق
ما له من تعقيدات، ولهذا نراه يغير ذهنية
لاقاته، ووضعه الروحي، والأهم من كل ذلك
اعة والقناعة)[1] يمكن أن تساعد مطالعته على
هذا المقام عن ذكر بعض النقاط. أوضحت
وما تفعلانه بنا[2]. ببيان أبسط وأكثر عصرية،
افة الناس سواء كانوا مثقفين أو غير مثقفين،
في غاية الذكاء، يقول عن البرجوازية: إنها
ق ماركس فكرته هذه في القرن التاسع عشر.

ورات صراط.
ولا أظن أن نسبة مفردة (الماهية) للصناعة والتقنية

رجوازية، فهي أصدق بالتأكيد في حق التقنية.
رتها، بمعنى أنها حيثما رحلت أخذت معها
بو التقنية بعد ذلك العيش من دونها، أي أن
غموا هم على قبولها. إنني في الوقت الحاضر
قنية وهي صنع الغايات. لقد غيرت الآلات
ن الصعب على من عاش داخل مناخ التقنية
ا لا ألومه على ذلك اكتشاف البون بين ذهنية
نعيش بالماء وهو يحيط بها من كل الجهات
عن عالم البر. الماء حاجز لا يسمح للأسماك
البر الدخول إلى أعماق البحر. كلٌّ يخوض
الأمثل لاكتشاف قصة التقانة، وذهنية الإنسان
ى تاريخ الإنسان، وتاريخ الحضارة، وتاريخ
الاتجاه، وهذا ما سيترك بطبيعة الحال تأثيره
لفكري والعقلي تتجلّى لنا معالم هذه القصة

ت أهدافاً ومقاصد جديدة، وقد أضحت هذه
ا، حتى أصبحنا نعتقد بأن الجميع ينبغي أن
الأسئلة التي تتفاعل اليوم في الأذهان مردها
اً، لذلك يسأل: لماذا لم يفكر الماضون بهذه
واقعنا الحياتي بديهياً. وتشتد هذه الميول
الأخرى عجيبة جداً في أنظارنا. لذا نستفهم
هذه الدرجة، فلم يتوصلوا إلى أمور بديهية،
سود من الماضين هنا ليس عامة الناس فقط،
لم يكتشفوا من بديهياتنا شيئاً. النقطة المهمة

عصر بديهياته التي لا يطالها الشك، في ذلك
ولهذا تسمى بديهيات. بكلام آخر، لكل عصر
جادل أحد فيها خلال ذلك العصر. الإنسان في
أخرى وبديهياتها من زاوية عقلانية وبديهيات
للمثال قضية حقوق المرأة، ففي عصرنا ثمة
جلاً كان أو امرأة، يذهل المعاصرون حقاً لعدم
هج السليم في تحليل التاريخ. إذا أردنا دراسة
ى عن الصواب كثيراً، ولن نوفّق لاستيعاب
أحداث الماضية بنحو أصح، علينا استخدام
ل التهم والوصمات لهم بأنهم كانوا يعيشون
ر الذي بلغ رشده ونضجه، وغدت كل آرائه
يجترحه الماضون كان على الدرجة نفسهامن
واقفنا وممارساتنا. وطبعاً، شهد الماضي كما
كن الأمر لم يبلغ حد اتهام بعضهم البعض

ى هذه الحياة؟) لا بد أن يمسك الإنسان يوماً
ثيرون منا منهمكون في انشغالاتهم اليومية
عونهم إياها، فيتلقونها كبديهيات متعالية على
ها عن أية مراجعة لهذه الغايات والأهداف[1].
ى الحياة. الذين يصابون بأزمات نفسية، حينما
ى توهم وجود شيء اسمه (معنى الحياة) لا

تاز كل يوم شارعاً أواجه فيه لوحة إعلانية للسجائر
Happi) وبجانبها لوحة أخرى كتبت عليها عبارة من
ـ وتخسر نفسك). إنها عبارة يفوح منها أريج الوحي
ة، وجاءني من اصفهان شاب استمع إليها عبر شريط
نها بحسب تعبيره قد غيرت حياته. والحق أن عالمي

ئل والآلات والبهارج الدنيوية الظاهرية.

ث معنى جديداً، وانعقدت نفوس الناس على
ها المظاهر ووسائل الإعلام بين الناس تنحصر
كهدف للحياة هو أن نشعر بالنشوة والهياج،
ضل، ونغفل أكثر. من عجائب العالم الحديث
ورها الرئيسة. لو ألقينا نظرة إلى أسباب الترفيه
ها جميعاً تحاول صرف أذهاننا ولو لفترة قصيرة
ور أخرى. الغفلة أضحت اليوم أحد العناصر
ر من **أنظمة التسلية في العالم الجديد**، ومزاولة
، والألعاب الرياضية، إنما هي من سنخ الغفلة
سمعها اليوم من الأمريكيين هي: (نحن نعيش
ه المرة الواحدة بالمرح والرفاه. غير أن هذه
.نعم، الإنسان يعيش حياته الدنيا لمرة واحدة،
لا ان يستهلكها بالغفلة واللامبارة.

ة التي تنتهجها وسائل المرح والترفيه الحديثة،
د تغيرت، وكيف يتهرب الناس من التفكير في
يخطر على بالهم.

صائص النظرة العصرية للعالم، أنها تعتبر كل
كب، بل يجب أن يركب ويستفاد منه. العلم
جري، ويجب أن نجلس على جرفه، ونكتفي
كوّن الإنسان المعاصر تصورات جديدة عن
الإنسان الحديث أنه يريد النزول إلى ساحة
شكيلها. لا بأس أن نتذكر هنا عبارة ماركس
فسير العالم، وقد آن الأوان لتغيير العالم. هذا

.

دو تعريفاً فطِناً. يعتقد ماركس أن بالمستطاع
حقبة التغيير)، في الأولى كان الإنسان بصورة
تغييرات فيه، فقد بقيت هذه التغييرات عند
الذي تسمح به الطبيعة. إلا أن البشرية دخلت
بة وروح مختلفة. حينما يتفرج الإنسان اليوم
ا العالم هو أفضل النظم الممكنة، بل يحدث
ظم الممكنة، وربما وجب علينا نحن البشر أن
نظماً أجدى، سواء على مستوى الطبيعة، أو
مناقشة موضوعة التغييرات الاجتماعية، فهذه
ة لا يدب إليها الشك. الناس المعاصرون لا
لعوالم الممكنة، وأن المطر مثلاً يمطر دائماً
مكنة، فلو استطاع الإنسان المعاصر لغيَّر حتى
ل هذا في بعض الحالات فلأن الانسان هناك
هذا التصور بديهياً. ما الدليل على أننا نمتلك
مل البُنى؟ ربما أمكن القيام بعمليات جراحية
كلاً أفضل. ومن يدري ربما أمكننا تصميم
دليل على ان جسم الإنسان له أفضل هندسة
التي تشق طريقها وفق منهج التجربة والخطأ
مما نحن عليه.

عها، تعد هذه الأفكار اليوم من أكثر الأفكار

لى باطل لمجرد انها أقلية. إنني أنقل ما هو
كم بحسن أو قبح هذه الظاهرة أو تلك. ثمة
ل قد نلوم الماضين في ضمائرنا ونحط من

اً، مؤشر على تحول شهده عالمنا، فأصبحنا
قع من الطبيعة ومن أنفسنا أموراً غير مسبوقة.
ورؤانا الجديدة.

قبلياتنا، وتركنا أحكامنا عن العالم لأحكام
ركنا حيال الطبيعة وأبناء جلدتنا، وستنتصب
من هو ما نراه. الإنسان الحديث ليس بالإنسان
أي شيء كما هو.

سياء التي يراها والتي تكونت وحدثت على مر
ها وأبهى حللها. وعليه فهو يفكر حتى بتغيير

لم الحديث، فحينما حلت الإيديولوجيا محل
عنى:

صنع الرب بإيديولوجيا من صنع الإنسان.
التغيير لا إلى التفسير. لا تقعد الإيديولوجيا
ة أو تلك بالضرورة، إذ تفترض الإيديولوجيا
عليناالتعديل فيه وإصلاحه، وتصحيح نسبه

ظهر بالقوة ينبغي ركوبه ما استطعنا إلى ذلك
ة[1] أو العقل الحديث، أن ننظر إلى كل شيء
قلانية لا يمثل أي شيء في العالم غاية ذاته،
ه هدفاً يرتجى، إنما هو وسيلة لبلوغ مطلوب
رفه إلا الإنسان، وكأن الطبيعة تعدم أية هوية
صرفاتنا فيها. هذا هو واقعنا الفكري الراهن.
معاصرة، فإنها بديهية في أنظارنا إلى درجة أننا
. الطبيعة من زاوية نظر الإنسان الحداثي هي
انه مخلوق نائم في زاوية من الزوايا، وعلينا
جزاءه العديمة الروح والشكل توثبها وشكلها،

ه الفيلسوف وعالم الاجتماع الألماني الشهير يورغن

التراب، ولا الهواء، ولا الضوء، ولا النار، ولا
على شكله القديم. في العالم المعاصر نحن
ء شكله، ونمنح هذا الوجود صورته، وهذا هو
اعة في العالم الحديث. في الماضي، كان من
المتحلية بمكارم الأخلاق، أن تكون قانعة بما
مبدأ، ونُسف من أساسه، ولم يبق إلا القلائل
لم الحديث من معنى للقناعة، لهذا بات من
سنا، ونفكر في المعنى الحقيقي لهذه المفردة
ملونها ويلهجون بها. الحق أن مسألة القناعة
ت بالنسبة للسلف مبدأ يتبع، بل ومن الأركان

التطرق لمفهوم أكثر وضوحاً وحسية، وهو
روع لكل إنسان، ونقول إن من حق أي إنسان
حة طويلة من الفضائل والإيجابيات، فنقول
وم، وتصحيح الأخطاء، وتفتح البصائر، و...
اء في معطيات النقد وحسناته. ولكن لنفتش
اطعة في أدبيات الأسلاف وأدائهم السياسي،
لق الإنساني، واستثمارهم له. لنلق نظرة إلى
ين وعلومهم، ولنقارن ذلك بما يحدث اليوم.
وت إلى أن النقد يراد أساساً لنسف مرتكزات
ها. هذه القضية تستدعي قبليات تأسيسية، إذا
رفي للإنسان بسهولة. ذات مرة كتبت بحثاً في
اعتراضات جمة وضجيجاً كبيراً، وقد كانت
سسة رجال الدين عندنا، وكل ما يماثلها من

اً لا تسمح بحركة نقدية في داخلها. هذه الفكرة
رأيي يحتاج إلى الدليل أصلاً، لذلك حسبت أنه
في ذلك البحث فإنهم سيعترفون بهذه الحقيقة
ة صاخبة حول البحث، وكتب أحد المعارضين
أي إنسان حينما يزور حجرات طلبة الحوزات
حال الدين وأروقتهم، فسيجد عياناً أنها من
قد وتضارب الآراء، وعندها أدركت أن معنى
دنا. لم أكن أجهل ان صنوف الجامعات، ولا
ات العلمية) تشهد حواراً متواصلاً بين الطلبة،
أصواتهم إلى عنان السماء، بل قد يشتبكون
ليست ذلك النقد بالمعنى الذي رميت إليه.
ويتباحثون، تجمعهم مئات بل آلاف القبليات
والرسول، والتشيع، والولاية، و... الخ، إلى
خراساني، وغير ذلك. إنهم لا يمسّون أياً من
القبلية الواحدة بعد الألف، أو بشأن أحد فروع
اً في معظم الحالات لا تفضي هذه السجالات
إلى درجة لا يتضح معها في نهاية المطاف أين
يء الذي يتنازعان حولـه. ما أقصده من النقد
لمباني، ونتجادل على بعض الفروع والنتائج.
وصفه أحد مرتكزات العالم الحديث، فإنني
نقد أن يمتد إلى الجذور، ويكتشف القبليات،
شخصين تجمعهما آلاف القبليات المشتركة،
حاوران حوار الأصدقاء أو غير الأصدقاء، فلن
ياً. أن نقول مثلاً إن بنية العالم غير عادلة، يعد
ر ما لو حمل على محمل الجد، فسيؤتي نتائج
ي والتسليم لها، ثم التحاور بشأن أحد الفروع،

الاعتراض من هذا السنخ، وهما من سمات

القدماء معينة ومعرّفة بالتمام. كل شيء مخلوق
جانب سائر الأشياء. وينبغي عدم الإخلال في
ساس منح نسب وقياسات ثابتة للأشياء، وهذا
م ومقاديره، فنحن لا نتوفر على القدرة الكافية
ماً. ينبغي عدم التدخل في شؤون القدر، فمن
على أن هذا النمط الفكري قد انحسر اليوم،
سان الحديث لا يستثني أي شيء من إمكانية
تفكير ظل سائداً على العقل الحداثي لمدة من
ت البيئية المتأخرة على صحوة ترى للأشياء
ستطيع التصرف في كل شيء كما يحلو لنا،
ا في الطبيعة ولا يصدر من الأخيرة أية ردود
شيئاً فشيئاً أن العالم ليس بلا تقدير ولا نسب،
مقابل ما يتلقاه من أفعال. ولكن سادت تلك
ن استهلاك الطبيعة وتخريبها الموضة الدارجة
ي توج نفسه مانح الأشكال للأشياء والظواهر
م ير لنفسه حدوداً يقف عندها، وتصور أن
يل العالم. تكمن المنطلقات التأسيسية لهذه
مد القدرة على التنفيذ من قوى الطبيعة التي

لاقتهم بالطبيعة كانت كالعلاقة بين صديقين،
شر العصريين بالطبيعة. في عالمنا الإنساني،
ية. تارة تنظر لعلاقتك بصديقك من باب أنك
ترى علاقة الصداقة ذاتها هدفك وغايتك من
ة كلياً عن النظرة النفعية التي تطلب الصديق

سان الحديث تفاقمت، لتشمل حتى علاقته
العقل الذرائعي يرى كل شيء من حيث هو
رق معاصر.

ية فقال: إن الإنسان غاية، وينبغي ألا نعد أي
ذا مبدأ في عالم التنظير، أما في حيز الواقع
ية لا ترى أي إنسان على وجه البسيطة غايةً
خدام. كان هذا الحدث نتيجة رؤية جديدة
قاتها السيئة في وقت لاحق.

ق إليها حرياً في خاتمة حديثي، هي إشكالية
نسان الحديث والإنسان القديم، ونستعرض
لإنسان القديم وتقييماته لنفسه وللمجتمع،
ا تدور مطالبات الإنسان الحديث حول مدار
د المفاهيم الدينية. إننا من الناحية الشرعية
الإنسان إذا تمتّع بالبلوغ، والعقل، والحرية
ينة عليه، وتوجيه الأوامر والنواهي له. إلى
نا الدينية والشرقية، قلما نصادف مفهوماً يقرر
ات والتكاليف كانت مرجحة على الحقوق
عي تكليفي) في الغالب. في العالم القديم،
بياء أو غيرهم، يثقفون الناس بواجباتهم قبل
كن ثمة حقوق في السابق، إنما كانت تنتزع
ن القديم كان يرى نفسه في الأصل وقبل كل
تعيين تكاليفه وواجباته، وبعد ذلك تنبثق إلى
وعة من الحقوق. الواجب كان إطاراً مرجعياً
دادنا وأسلافنا. علم الفقه، والشرائع التي جاء

ذي وضعه السلف، تتحدث كلها عن واجبات
رحينما يجري الحديث عن الواجبات سيتم
وعبيد، أو آمرين ومطيعين. أما اليوم فحقوق
ي العصر الحديث إطاراً مرجعياً جديداً، يعتبر
مكلفاً، فيبحث في الدرجة الأولى عن حقوقه،
.

واجبات داخل إيران وفي البلدان الأخرى،
أركز على الحقوق أو الواجبات بما يتناسب
رشباباً حتى لو لم يعرفوا هم بأنفسهم، فإنني
م، يعتبرون الإنسان حيواناً مكلفاً. في مثل هذا
حوة، فأذكرهم أنكم لستم مجرد مكلفين، بل
بحقوقكم. لا تسألوا عن واجباتكم فحسب،
ودافعوا عن مطالبكم. لكنني حين أواجه
، إذ غالباً ما تترك المسؤولية في الغرب لأتربة
دائن محق بالمطلق، يجب أن يأخذ ويسلب،
عوة إلى شعور الضمير بالمسؤولية والتذكير

ية بواشنطن، وصادف أن تحدثت هناك عن
جانب كبير من الأهمية لأحد رجال الدين
ن نتعاون جميعاً لنصل إلى إطار مرجع ثالث،
ماً. صياغة مثل هذا الإطار المرجعي يتطلب
ليسيرة.

شاركة في مؤتمر في إسبانيا، وكان هدف اليونيسكو من
أخلاق العالمية، وكما ذكرت في ذلك المؤتمر فالإنسان
كليفي، وما لم ندخل عنصر الوعي التكليفي إلى وجدان
وازن المطلوب، وستنسف العالم ثلة من البشر المطالبين
م وحسب. وهذه فاجعة قد وقعت بالفعل.

الأوروبية ليست هي التي صنعت حقوق
نظيرات الفلاسفة، ومعناها أن للإنسان حقوقاً
لم يمنحها أحد إياه، حتى يجوز له بعد ذلك
لعصر الحديث كانت حصيلة انحراف روحي
سان على نقطة صغيرة سيرى تلك النقطة كبيرة
شياء حينما تتركز ذهنية الإنسان على الحقوق
الوعي التكليفي والشعور بالمسؤولية. خير
عالمياً لحقوق الإنسان) ولا نمتلك (ميثاقاً

العالم المعاصر

خاتمي[1]

حيدر نجف

أرى من الضروري الإشارة الى بعض النقاط

قبل كل شيء مفهوم التنمية الاقتصادية، بوصفه
ذا الوجه من التنمية لا يمثلها بتمامها، فالتنمية
الاقتصادية والسياسية والثقافية والاجتماعية
ب بذاته وإغفال الجوانب الأخرى مفضياً الى
يجة مقبولة من البحث، أو إيضاح للمسألة على

البعض يستنبط من الحياة الاجتماعية وجود
قد لا يعتبر أخرون في الوقت نفسه هذه الظاهرة

ن كلمة التنمية على حالات معينة من حياة
دم التقيّد والتشدّد في اللفظ والمصطلح، لكن
ن هذه المفردة.

عتقادي إقامة نظام للحياة على أساس معايير
الحياة في مجتمعٍ ما على أساس هذه المعايير
التنمية غائبة عن ذَلك المجتمع. من هنا تُقسّم

ان المتقدمة هي مهد الحضارة الحديثة، وفيها
حياة على وفقها هناك.

تي تسعى لاقتباس النماذج من الغرب، وطبعاً
ها الموروثة، أو على الأقل إعادة صياغة هذه
الوضع الجديد.

ذج والمعايير السائدة في الحضارة الغربية.

لأم، بالنسبة لنا كمواطني بلد غير داخل على
ي طبيعة العلاقة التي يمكن أو يجب أن تربطنا
ة طبعاً وليس بمظاهرها)، وأقصد من روح
د أو الحداثة (Modernity).

ف يجب أن تكون؟ هذه هي قضيتنا الرئيسية،
عن التنمية الاقتصادية والسياسية والاجتماعية

رح الأسئلة القسم الأعظم من هذا البحث.
لأسئلة بصيغة صحيحة، فما لم تطرح الأسئلة
لإشكالية.

حور طبيعة العلاقة التي تربطنا أو التي يجب
هو: هل الطريق الوحيد للتقدم والازدهار
لم الغربي؟ أي هل يتحتّم على كل من يريد
لك الطريق، أم أن التقدم لا ينحصر بالتنمية
اً، فما هي الخيارات والحلول الأخرى التي

معاصر تساوي التقدم، أم انه يمكن تفسير

نمية بمعناها الغربي، هل نستطيع عقلاً ومنطقاً

وابق والمقدمات الغربية، هل يكون بمقدورنا
اليها الغرب؟

في حركته من القرن الثاني عشر الميلادي،
العاطفية والفنية للحياة الحديثة في النهضة
الفكر الماكيافيلي، وتجلّت عقليتها الفلسفية
ت وظهرت الأنظمة الاجتماعية والاقتصادية
عليه اليوم.

كننا بلوغ التنمية، حتى لو قلنا بضرورة قبولنا
سيسمح لنا الغرب بالسير في طريق التنمية،
ت؟ هذا بلحاظ الوضع الحالي للغرب، أي
الغربية، والتي تمنحها طابعاً عالمياً، وتجعل
، من دون القومية أو الطائفية أو العنصرية،
ماتية وعسكرية وسياسية واسعة في مختلف

هذا الأمر ممكن منطقياً، فهل هو ممكن عملياً
رة الغربية؟ وهل يطيق الغرب أن يسلك بلد
ما وصل إليه؟

ال اليابان لإثبات صحّة جوابه، ولكن ينبغي
حتى وصلت الى ما وصلت إليه اليوم، ثم إن
ماضي لا تقاس بما لديه اليوم من تطورات،
قبل المقارنة بسرعة التطور فيه قبل مائة عام،
ومن ثم لا يمكن القول: إن سرعة التقدم في
نة بمائة مرة، بل الصحيح أنها أكبر بأضعاف
اليابان عن أمريكا أو أوروبا قبل مائة عام أقل
م الغربي اليوم.

هو موقفنا في العالم وماذا ينبغي أن نفعل؟

ال (ما هي علاقتنا بالغرب؟) كانت هناك
من الأشكال. كلا الأطروحتين ناجم عن نوع
سكلاً مزوّقاً، وظاهراً علمياً بعض الشيء، بيد
معوريتين ليس إلاّ.

غرب، والثانية حالة الهيام والانبهار بالغرب،
حضارات كبرى في الماضي، انتابت البعض
ابل انبهر فريق آخر بالغرب، وتصاغر أمامه،
ي البداية نمطاً مباشراً سافراً، ولكن الفريقين
سية هذه مغلّفةً بأوراق جذّابة من البراهين
تان؟

ماً إليه، تذهب الاطروحة الأولى الى أنه: ليس
موّغ ذلك أننا إن كان ولا بد لنا من التوفر على
العلوم كمكتسبات إنسانية إيجابية، واقتباس
للأخذ بكل هذه الظواهر، ينبغي أن نعلم أن
ستلزم تحولات في مرافق الحياة الأخرى،
ر الماضية، بينما يكون اقتصادنا معاصراً، ولا
تحول اقتصادنا إلى اقتصاد حديث متطور، أو
ن أن يطرأ أي تحول على النسق الإداري الذي
مية اقتصادية لا بد لنا من التسليم بالتطور في
ما هو إلاّ الحداثة.

التقدم والبقاء ليس لنا إلاّ السبيل الذي سلكه
العقل الغربي»، أي العقلية الغربية التي تنظر
التجربة والخطأ، وليس للإنسان المعاصر أي
شترك بين البشر.

وعلينا التخلّي عنه، ودخول العصر الحديث،
، نكون غربيين حتى الجذور، ونستلهم أساس

بسيط، فأولاً يقتضي هذا الحل فرضية مسبقة
، الحقيقة ظاهرة تاريخية، بمعنى عدم وجود
غربية اليوم ليست آخر وأحدث ثمار التجربة
، والحقيقة التي أوجدت الحضارة الإسلامية
، زمنها اليوم، فالحقيقة تحوّلت طوال التاريخ،
.

لزمن الحاضر، وبنى حياته على أساسها، فإنه
ضلها وأصدقها تعبيراً عن الحقيقة، وما علينا
ون معاصرين، وإحدى القضايا الرئيسية في
يقة هذه، والتي ربما كان هيغل أول وأصرح

أثروا به بشكل ما من الأشكال، وحتى من
خاني، لا يعارضون إجمالاً أن تكون الحقيقة
بمعنى أن الحقيقة أمر نسبي.

حاسماً، وأكد وجود حقيقة ثابتة لا تتغير، فإنه
حدث أقرب الى الحقيقة، أو هو أحق.

كون لنا علاقتنا بهذه الحقيقة الثابتة، ولتكن
، تكون النتيجة ما وصل إليه الغرب من تطور
الثابتة، فكانت نتيجة ارتباطه ما هو عليه اليوم،
الى نتائج أخرى.

، هي أننا حتى لو اعتقدنا بوجود حقيقة ثابتة،
ن بهذه الحقيقة ظاهرة تاريخية (متغيّرة)، فلو
زمان ومكان معينين، لا يعني هذا أننا لا بد أن

كان البشر إقامة علاقات مختلفة مع الحقيقة،
ظاهرة تاريخانية، أما إذا لم تكن الحقيقة
الحقيقة.

تضيات الزمان والمكان ليست ظواهر جبرية
ن مختار على كل حال، ويتمتع بنسبة كبيرة من
ي تصنع الظروف، ومن الخطأ حبس الإنسان
ن مقتضيات الزمان، وهي من صنع الإنسان،

يقول: إن الإنسان حر ومختار، مع أنه يجب
ات، ولكن ليس مع جميع هذه المقتضيات
مقتضيات، وهذا ما يجعل رأيهم منطوياً على

فهل يتحقق ذلك بمجرد إصدار دساتير ممّن
ربته التي أحاطت بها الملابسات التي تغيّرت
خرى، فمن أجل أن يبدأ الغرب عهداً تاريخياً
والثالث عشر كما ذكرت علامات تدل على
لى، ثم تراكمت هذه العلامات طوال الزمن،

يواجه أية مشاكل أو معوّقات خارجية، كانت
مصالح القوى المختلفة داخل المجتمع،
جود، وأخرى أرادت تغييره، ونشب الصراع
هما الآخر، في خضم عملية تدافع حضاري

انبثق العقل الحديث والحضارة الحديثة عن
وض تجاربنا، ونقف على أقدامنا، في عالم
فيه كمعوّق يعرقل حركة المجتمعات، التي

على إمكانات هائلة، يستخدمها لتوجيه جهود

بين حالنا المعاصرة، وحال الغرب الذي بدأ

على هذه الأطروحة، هي أن شعار التغرّب،
ى هديها في طريق التنمية، إذا كان شعاراً
من الخطأ القبول به اليوم بشكل مطلق كحل
وحيد أن نكون غربيين تماماً.
غربي بأن العلوم التجريبية حلّت محل الدين
محلهما، والنجاحات المضطردة التي حققها
انه بهذه الفكرة، فجزم بأن هذه النجاحات
نهائي هو ما وصل إليه الإنسان الغربي.
الحاضر، فالغرب يعاني من أزمة، والغربيون
المفكرين الغربيين على أقل تقدير يطرحون

ل بجد كما كان بالأمس أن يعالج جميع

مكانه التعويض عن كل الأفكار والتأملات
وبحسب تعبير أحد كبار فلاسفة العلم: ليس
علم الذي كان من المقرر أن يذلِّل كل معاناة
.
رم بما بعد المرحلة التي هو فيها. وفي مثل
دها العالم الغربي لنفسه وللآخرين، هل من
لرأس الى أخمص القدمين؟!

ماضٍ مفعم بالمفاخر، وفوق كل هذا، يشكل
الزاهر. ديني هو الحق، وعليّ التمسك به،
أنا عليه، وهذا التعارض قائم، إنْ من الناحية
. فالغرب:

ما هو عليه اليوم، والحضارة الحديثة حضارة

في العالم الغربي، فهو الدين المسيحي الذي
اً. وعليه من الخطأ مقارنة الديانة المسيحية

محرّفاً، فهو منسوخ بالدين الإسلامي المبين،
حق بتمامه، وهذا الحق سبق أن تبلور بشكل
من ثم فالحل هو حراسة هذا الحق وصيانته،
بوجه الغرب. وبعبارة أخرى، لا مندوحة من
سلامي.

طابع أكثر عصرية وأشد جاذبية، إلاّ أن لب
الذي ينبغي الحفاظ عليه؟

ية، التي لا يسمحون بتعرضها لأي تحوّل أو
على حالها من دون أي تغيير، والى جانب
يا الحديثة، بمعنى أننا نستقي الحضارة الغربية
هذا المنحى معارض، وزعم بامكانية النظر
ف صنوف التهم.

الأطروحة) الثانية الذين لا يعارضون العلم
ربية برمّتها وبكل تفاصيلها، ويتصورون أنهم

ير مجدٍ، ولا هو منطقي، فالماضي ماض، ولو
اضراً اليوم أيضاً، فما مضى لن يعود أبداً. وإذا
رحات، فإن البشرية خاضت بعد ذلك تجارب
المفاخر.

مها الحضارة الغربية، لها مكتسباتها ومفاخرها
تنكر لهذه التجربة العظيمة وتجاهلها، ونبذها

ن نتخلى عن هذا الحق، فيواجهه السؤال: أي

الى السؤال: أي إسلام، إسلام ابن سينا، أم
بي، أم إسلام ابن عربي، إسلام إخوان الصفا،
ث والتحجر، أم إسلام أهل العقل والتدبر،
علم الفقه، أم الإسلام الذي يرى الفقه ظاهر
راء هذه القشور؟ هل هو الإسلام العرفاني،

رات وقراءات متنوعة للحق. وفي الماضي
لب أحياناً أخرى فهم آخر، فهل من الصحيح
آبائنا للدين، ونقول: إنها الحق المطلق الذي
صورات، وشيّدوا على أساسها حضارتهم؟
في تصوراتنا عن الإسلام، في ذات الوقت
حق واحد إلاّ أنّ من الممكن تكوين تصورات

رب بنوع من الانبهار والانهزامية، وأصحاب
بية الحديثة بانزعاج وتذمر، لكنني أعتقد بأن
، والواقع أنهما لم يفضيا الى الآن.
صورات والاقتراحات تكمن حقيقة لا يمكن

ديدة. الحقيقة هي أن راهننا اليوم مهما كانت
أننا لسنا نحن الذين انتخبناه بمحض إرادتنا
فرض على كل قوم لو كانوا مكاننا وتعرضوا

أخيرة، ذلك أن كل حضارة لا بد أن تطوي
الأفول. وإذا فقدت الحضارة قدرتها الخلّاقة
ة على تلبية حاجات الإنسان الروحية والفكرية
حابها تلقائياً إلى اتخاذ مواقف انفعالية، أي لا
ر.

قرون، والراهن الذي نعيشه اليوم ثمرة لتلك
لية على التفكير، أو تفسُّخ وقِدَم الأفكار التي
يوم أساس جمودنا وانفعالنا، وفقداننا القدرة
علينا، ولم نختره بمحض إرادتنا.

سيكون الأمر على هذه الشاكلة في المستقبل
كون لنا دورنا الفعّال في خلقه؟

سأشير إليه الآن يبدو قطعياً لا مناص منه، وهو
ثة، فهي طريقنا، ولا بد لنا من المرور بها، كي
ننا يجب أن نقبل بكل أبعاد ووجوه الحداثة،
داثة. لكننا لا بد أن نمر بها على كل حال، ومن
لا بد أن نكون يقظين منتبهين.

:

قتها الماهوية بما أريد طرحه، والمتمثل بموقع
رة هذا الموضوع بالسؤال: ما هو واقع الدين
بمزيد من الدقة قلنا: ما هو واقعنا كمسلمين
ي حين أقول نحن المسلمون المتدينيون، فقد

ن في العالم المعاصر بصفتي مسلماً يريد أن
لعب فيه دوراً مؤثراً، أي أن سؤالي في الحقيقة
مل تصورات مختلفة عن الإسلام قد لا يطرح
رة نفسها .
سلمون في العالم المعاصر، لا بد من إيضاح

المعاصر»، وهذا ما عالجناه وأوضحناه في

ن»؟
صر» هو الحضارة الغربية، فالسائد في عالمنا
ية. مثلاً حينما ألقي محاضرة على مجموعة
الصوت، والنظارة التي أرى الناس من خلال
عة، وطراز البناية التي تجمعني بالمخاطبين،
ي أقوم به، وغيرها الكثير من مقومات إلقاء
ة مائة بالمائة ، أو أنها متأثرة بشدة بمعطيات
ا أقول: «العالم المعاصر» أقصد به إما العالم
ربياً، أو المتأثر بشدة بالحضارة الغربية، ولا

ة الكبرى التي حقّقها الغرب، كانت هنالك
الغربية، وهذا هو حال كل ظاهرة بشرية، بيد
ت الغرب، لماذا؟ السبب هو أن ثقافة الانسان
دير؛ لذلك لا يعاني من اهتزاز في شخصيته،
تأثرنا الشديد بالحضارة الغربية في مختلف

نا، أو أجزاء من ثقافتنا المهيمنة على أرواحنا
ى عهدها، وهذا ما يخلق اضطراباً وتضاداً في
ربي، فمشكلاته من سنخ آخر.

ألة ينبغي أن أوضِح قصدي من الحضارة
داً. ما أرمي إليه من كلمة الحضارة هو الآثار
ات والتشكيلات التي تتضمنها هذه الحياة
السياسية وغيرها، مما تتجسد فيها الحياة

عات والتقاليد الفكرية والعاطفية السائدة في

سام بين الثقافة والحضارة، فتبقى الثقافة في
ك قد نجد حضارة بائدة لا تزال الثقافة التي
ارة بالنسبة للثقافة بمنزلة القاعدة والأساس،
تفقد القابلية للتوالد والتطور وحسب، بل
يجي، لافتقادها الأساس الذي قامت عليه.
أزمات للمجتمع المنبثق عن حضارة معينة،
ه فتأثرت حياتنا بالحضارة الجديدة. هذا هو

فأقصد بها «نحن الإيرانيون المسلمون». ما
يون في العالم المعاصر؟
حضارات عريقة في الماضي. قبل الإسلام
شراق السهروردي، حينما لم تقنعه الفلسفة
سروانية التي أرادها طريقاً جديداً يفتحه في
ه من هذه الحكمة الخسروانية التي اعتمدها
ليدة إبداعه الذهني الخاص، ولكن لا يمكن
كمة الإيرانية قبل الإسلام.

ضارة. ورغم أن الدين الإسلامي كان أساس
كن ماذا سيبقى بمقتضى الإنصاف مما نسميه
والعقل الإيراني؟ إنها بلا شك ستكون شيئاً
عنى أن رسول الإسلام (صلى الله عليه وآله
إيران، فتفتحت بذور الحضارة الإسلامية في
التفتّح. ولو لم يكن الإيراني مؤسساً للحضارة
نسبة أساسية في تأسيس هذه الحضارة.

كانت لنا حضارتنا التي زالت الآن من الوجود،
ية.

:

ضناهما بنحو من الأنحاء، ولهذا يبقى السؤال:
عليّ أن أفعل أنا المسلم في العالم المعاصر،
ية؟

ل أعتقد بأن حياة البشر لا تصلحها البيانات
يوعي» من أقوى البيانات في التاريخ، ونعلم
ماركس كان بحق إنساناً صلباً وذكياً، غير أننا
رة أفضل.

اضعة، لا تؤتي أكلها إلاّ بالتعاون والتلاقح
لمقام هو بعض الاحتمالات، التي أتمنى ألا
، فالمطلوب في الوقت الحاضر هو فتح باب
ي هذا الحقل المعرفي.

د من الإشارة إليهما، كي نصل، على ما يبدو
زنا تصوراً إيجابياً، وهما:

بقى مع البشر، فحتى لو لم نتبنّ آراء ماكس

الاجتماعية وخصوصاً الاقتصادية منها (هو
بالحركة البروتستانتية، ثم عرّج على اليهودية
لى كون الدين المحرّك الرئيس للتحولات
فيبر)، ولم نعتقد بأن الظاهرة الدينية ذات دور
صادية والمدنية، بل حتى لو جارينا ديفيد هيوم
ك وتعدد الآلهة، ثم ظهر التوحيد في مراحل
اريخ موحداً وعارفاً بالله بالمعنى الذي نفهمه
رفضناه، فيبقى القدر المُسلّم به أن الدين كان
أقوى مؤسسة في حياة البشر وأرسخها أصالة،
ة الإنسان.

عاملاً فاعلاً قوياً ومؤثراً بشكل مباشر وغير
ي البلدان العلمانية التي تفصل الدين عن
لسبب برأيي هو أن الدين ظاهرة أصيلة تنبع
لدين عبارة عن هذا الوجود المفعم بالأسرار
جود هذه الأسرار؛ لذلك يحاول الكشف عنها
ف عن بعض هذه الأسرار، إلاّ أن الوجود من
راحد الباب واسعاً أمام مئات الأسرار المغلقة
لإنسان يعيش عن وعي وسط هذه الأسرار؛
ن تعقيد الوجود وعظمته، والدين إجابة على
وجود، فما دام ثمة إنسان كانت هناك حيرة،
م يكن الدين في كل زمان ومكان، بالرغم من

. «العلو» و«القداسة»، وبعبارة أخرى جوهر
لقداسة والتعالي من الدين لنزعنا الدين عن
كان الجزم والإطلاق.

ر«المطلق». هذا هو جوهر الدين، ومن هنا
ي إنسان على معرفة قلبية بهذا الشيء المتعالي
انشداد ولو غامض إلى ذلك الشيء. صحيح
سات، إلاّ أن أقدامه غاطسة في الأرض، وهو
هذه الدنيا فهو موجود نسبي، مخلوق محكوم
متحوّل، لا جسمه يبقى على حاله، ولا ذهنه.
ب غيبة المعصوم، الفترات التي لا يوجد فيها
طلق المتعالي)، لذلك يضطر البشر لمواصلة

ى علاقته كموجود نسبي مع جوهر الدين، أي
ي مصدر الإطلاق والتعالي في الدين، أي مع
تطرأ على العقلانية الإنسانية عبر التاريخ، كما
ى، حتى نحن المسلمون اليوم لا نتبنّى بالضبط
ى، ثمة تحول طرأ على سلوكنا الديني المتبلور
رح الدلائل على نسبية الانسان، أو أن النسبية
ى.

تقوم بين هذا المخلوق النسبي وذلك الأمر
قته؟ الإنسان في هذا العالم يتوفر على أداة
الآلة نسبية طبعاً في بعض وجوهها، ولا مفر
د والطبيعة، أي كتاب التكوين والخلقة بعقله
الإلهي، بهذا الفهم والعقل أيضاً.

كلات التي يواجهها المتدينون، ففي بعض
ي والإطلاق، الذي في جوهر الدين، على
دودية والارتهان للزمان والمكان، فالإنسان
اهدها آباؤه بشكل يختلف عن الشكل الذي

رآن والدين فيراه اليوم بصورة قد تتفاوت حتى
ي نحملها تصورات نسبية قابلة للتحول، أما

ر الديني سحب «الإطلاق» من ذات الدين
أمر نسبي، وهذا هو مصدر الكثير من الويلات
ي يعتقدون أنها عين الدين، ويحتّمون على
روا للدين ورفضوه، هؤلاء في الواقع أساؤوا
التكفير والتفسيق، وما سببوه من الويلات

اطن:

أداة فهمه (عقولنا) محدودة ونسبية في معظم
ل يعني هذا أننا لا نستطيع بلوغ تلك الحقيقة
ن، ووصلوا الى نتيجة إقصاء الدين، أو قالوا:
ة الدين، إذ ليس لدينا سوى عقولنا المحدودة
فكر الغربي).
ب عن إجابة الكثير من هؤلاء، فنحن نعتقد
ي، من دون أن يكون هنالك سبيل الى تلك
ى حديقة لا طريق للوصول إليها أبداً، هذه
أفلا تكون مستحيلة من قبل الخالق الحكيم،
هم؟
له، وهو في رأيي طريق الوصول الى الحقيقة،
ت عليه الأديان، ففي الدين الإسلامي يقال:
ه الجنان»، العقل هنا وسيلة للعبادة وليس آلة
سماوية دين كالإسلام شدّد على أهمية العقل

الوصول الى الله بالعقل. ﴿ وَٱعْبُدْ رَبَّكَ حَتَّىٰ
الوصول الى الله، وتنقية الباطن هي الطريق

عن الامام الباقر (ع)، ورواه أهل السنة بطرق
تفق عليها تقريباً، والتي يمكن الوثوق بصدور
الله عليه وآله وسلم)، جاء في جانب منها:
حب إليّ مما افترضت عليه». وبعد الفرائض
الإنسان قرباً من الله «إنه ليتقرب إليّ بالنافلة
سان محبوباً من قبل الله تعالى، وتكون علاقته
أذن سمعه الذي يسمع به، وبصره الذي يبصر
بها... إذا دعاني أجبته، وإن سألني أعطيته»،
وهي علاقة ود وحب، مقرها القلب والعاطفة
ار أحد شعراء الصوفية، إذ قال:

لا ماء

ل آنٍ، وهو لا يعي أن عليه البحث عن الينبوع

مُحِبّاً لتحظَ بالسعادة
أعتقده أن من أراد التحلّي بصفة الإيمان لا
لتضرع والابتهال، وبناء الذات، والتحكم في
الوصول، وليس سبيل الفهم، فالفهم يحصل
المعلومات ليبلغ المجهولات فيعلمها.
وطريق الوصول، طريق يتسم بالطابع الفردي،

صل، وإذا وصل لن يستطيع تصوير ما وصل
اهيم والعقل.

الذي نقيس به الأشياء، ونعتبره نسبياً في كثير
لإسلام أبداً أن بمستطاع الإنسان بلوغ المتعالي
ون لم يزعموا مثل هذا الوصول، بل إن الكثير
صراً، أما الذين لم يعتبروه قاصراً مثل ابن سينا
ي بهذا العقل، وقالوا: إن أقصى ما يمكن ترقبه
طلق، لا أن يخوض بنا في كنه غماره.

بطبيعة الحال نبذ معطيات العلم، وإنما نحتاج
نية المختلفة، وليست هذه الوسيلة شيئاً سوى
هم طبعاً حالة نسبية سواءً استخدمناه لإدراك

كون متديناً عليه من أجل ذلك سلوك طريق
طلق والتفاعل الروحي معه. طبعاً ليس ثمة
عنيه، إنما طريق القلب أوسع من استنتاجات
ائماً بالتدبر والتفكر، لكننا حينما نريد إنزال
حتاج لذلك الى حالة مشتركة، سنكون ازاء
ومنها ما سلفت الإشارة إليه.

عة وضعنا في العالم المعاصر وماذا ينبغي أن
ظات على وجه السرعة:

، وأقصد بالزمان العالم الغربي المعاصر على
يوم هو النموذج الغربي. طبعاً علينا السعي
، ومقومات الحضارة الغربية، وأرى أن هذه
كون أبناء زماننا.

ثقافتها المزدهرة في الماضي، لا بد لنا من
، فالأمة التي لا ماضٍ لها متسكعة في الهواء،
تار، إنها مرتهنة دوماً بيد الأحداث والصدف.

ا عروتنا الوثقى التي نعتصم بها وننطلق منها
ينا، أن نعود الى ماضينا، لا من أجل السكن
الهوية التاريخية والثقافية، ولكي يكون أمامنا

الدين، وهو المطلق المتعالي المقدس، وبين
ة متحوّلة عبر الزمن. وبهذا نفتح الباب أمام

جديد للدين، يتناسب واستفهاماتنا وحاجاتنا
في هذا السبيل بالأسس والمصادر الأصيلة
ي يجب الوفاء له، ولباقي المصادر والمبادئ
ودقيق.

ح تصورات أكثر معاصرة، والتوفر على فهم
ة الراهنة.

ن غير المستبعد أن نستطيع صناعة مستقبلنا
آخر الحضارات، والحالة الغربية المعاصرة
وم ستبلغ طريقها المسدود في يوم من الأيام،
وهي الآن غير خالية من إمارات هذا الضمور

مآزق التي سبقه إليها غيره. إننا سائرون نحو
ن عظميين، فما المانع أن نقوم بذلك للمرة
ضارة لا تصنع أبداً بتهديم وشطب الحضارة

ت من حيث انتهت إليه الحضارة السابقة من
ت كل المكتسبات الإيجابية لتلك الحضارة
ف إليها إنجازات جديدة، تصقل بها نظرتها

ر المستقبل لا مناص لنا من المرور بالحضارة
أنها تجربة بشرية على كل حال، ولا يمكن
لتعمق في أزماتها والاحتراس من الوقوع في

ب اليوم نزعته الدنيوية، وافتقاره الى الروح
يزال إنجازات كبيرة، لا يتسع المقام للخوض

ذا، الحضارة الحديثة قائمة مثلاً على مفهوم
الإنسانية، وترى أن القوة السياسية مشروطة
غرب في تحديد المصاديق والتفاصيل، إلاّإن
رزتها التجربة الانسانية، ولا تستطيع أية أمة أو

ان أنها وفّرت الأرضية اللازمة لطرح أسئلة
ل الدين، وهذه حالة إيجابية بلا شك، ومع أن
تغيّر نظرة البعض الآخر لما ألفوه من عادات
سم الدين، بيد أن هذه التحولات لا تقلق إلاّ
عين الدين، والتشكيك فيها عين الابتعاد عن

وضوح نماء بذور الفكر الإسلامي الجديد
كل ما بوسعه لأن تثمر هذه الأفكار والرؤى،
ل جوهر الدين، ومن الطبيعي تقديم الخسائر
سان إنجازه.

ة الدين

ل والحـدود

ـفى ملكيان

مشتاق الحلو

مكتبة الفكر الجديد

، أواخر القرن الثامن عشر، كي يحل محل
ن رائجاً آنذاك. وكان المراد من «الالهيات
م مناهج البحث ومعايير العقلانية الفلسفية.
تحمل عنوان «فلسفة الدين» في نهاية القرن
ى الصدق[1]، نافعة للدين ومتاحة للفلسفة،
ية. هذه الكتابات كانت وسيلة للتلفيق بين
صبغة نقدية. والثاني، المسيحية التي دخل
. بعبارة أبسط، مصطلح فلسفة الدين حينما
لاهوت جل اهتمامه اثبات عقلانية وبرهانية
لسفة والإلهيات. فهو من جهة يعتبر لاهوتاً،

«فلسفة الدين» خلال القرنين الماضيين، لا
المهم هو أن نعرف بأن هذا المصطلح يدل
عقلية حول حقيقة الدين والظواهر الدينية[3].
عن الدفاع العقلاني عن الدين، أو على حد

(1) .Truth/truth -claims
(2) See Jordan, mard, D., "History of the philosophy
Companian to Philosophy (Oxford and New Yo
الدينية، أو بعبارة أخرى التفكيك بين ذات الدين
صدراً كلاسيكياً في مجال الظاهراتية الدينية:
uw, G. Van der, Religion in Essence and Manif

Ap»، الذي يعني الدفاع الاستدلالي والفلسفي
ثي من الدفاع ليس سوى تبرير وإثبات حقانية
دين كأحد فروع الفلسفة، هي الحركة العقلية
طاق الدين والمذهب. كما أنها تختلف أيضاً،
ة Natural theology، التي تستخدم مناهج
اع عن دين أو مذهب خاص. لا تهدف فلسفة
دلالية والفلسفية لتعبيد الطريق أمام الإلهيات
Re. بل هي مجرد تفكير فلسفي حول الدين.[1]

م الدين، وفي الحقيقة لا ضرورة لتناولها من
من لا يملك أي رأي حول وجوده من عدمه،
أن يتفلسفوا في الدين. وهو ما يحدث الآن
روع الإلهيات، أي التدوين الممنهج للعقائد
فلسفة الدين بدراسة المصطلحات والأنظمة
والتأمّل، والمراقبة، التي تبتني هذه الأنظمة

سفة الدين والدفاع النظري عن الدين، أو
هجاً عقلانياً، كذلك لا يجوز الخلط بين أي
ن كان بعض أقسامها، مثل الإلهيات المقارنة
ا كثيرا.[3] بعض اختصاصات الإلهيات، من
على الرغم من قربها من فلسفة الدين، أيضاً لا

(1) See Hick. John. H.. Philosophy of Religion. 3rd
(Hall Inc.. 1983). p. 1.

(2) Ibid

(لأي مذهب أو دين كان) وهو ما قدموه بالفعل، هو
طبيعية) ونقلية، تبيينية وتبريرية، منهجية ومقارنة. هذه
نواع أيضاً لا يجوز خلطها بمختلف اتجاهات الإلهيات.
لمصدر التالي:

Richards. Glyn. Towards a Theology of Religion (Lor

ن أمراً واحداً مع بعض أقسام الفلسفة القريبة
Met، وهى أكثر أنواع الفلسفة تجرداً، وتتناول
جود والموجودات، فهي تختلف عنها كثيراً.
الإلهيات Philosophy of theology، فهي
ناول أسئلة فلسفية حول علم الإلهيات. كذلك
م الدين المقارن Comparative religion or

شتبه بصنفين من العلوم والمعارف:
لدفاع عن عقيدة ما، الإلهيات الطبيعية أو
لأديان المقارنة. فهذه العلوم وإن كان موضوع
فة الدين، لكن منهجها وهدفها يختلفان.
عة، وفلسفة الإلهيات، فهي وان كانت تتحد
منهج عقلي يتحرّى الحقيقة، لكن موضوعها

ية، علم النفس الديني، علم الاجتماع الديني،
ع والغاية مع فلسفة الدين، لكنها تختلف في
.
ل سلبي، أي حددنا ما لا يكون فلسفة الدين.

ي مجال الدين، فالمتوقع منها ان تكون تفكيراً
أفق هذا الانتظار لم يتحقق بشكل كامل الى
فلسفة الدين لم يغطِ جميع مجالات الدين.

ن علم الدين المقارن، وكذلك لاستيعاب الفرق بين
ت الى ما يتميز به الدين عن الإلهيات. الإلهيات حقل
ها جميعاً دراسة ظاهرة باسم «الدين».

تعاليم والأحكام، التي تدل عليها النصوص
النتائج التالية بالنسبة للشخص للمؤمن:
محددة في خصوص: الوجود، الرب، العالم،

وأحاسيس خاصة.
آمالاً خاصة.
قولية والعملية، وهذه الأفعال بدورها تنتهي الى:
معينة.
ك الفرد تجربة أو تجارب دينية خاصة.
توي على الأبعاد السبعة التالية:

تعاليم (doctrines)، أحكام (imperatives)،
و المذهب. «يعود للفقرة أ».
ساسي. «يعود للفقرة ب».

الأعمال الأخلاقية التي يأمر الدين والمذهب

ri)، ويضم الطقوس والشعائر التي يأمر الدين
خر من الفقرة د».

ن حول تعداد وماهية أبعاد الدين. على سبيل المثال،
أربعة أبعاد: الوجودي، الجمالي، التاريخي، والمقارن.
أبعاد: تجريبي، أسطوري، تعليمي، أخلاقي، طقوسي

هذا الصدد، راجع المصادر التالية، بحسب الترتيب:

Kaufmann, Walter, Religions in Four Dimentions: Exi
York: Reader's Digest Press, 1976).

Smart, Ninian, Worldviews: Crosscultural Exploratio
ner's Sons, 1983).

تعادل التفكير الفلسفي في جميع هذه الأبعاد
رجي، فإن فلسفة الدين الى الآن كانت منحصرة
بعد التجريبي، وأقل منه البعد الأخلاقي. ولم
طفي والإحساسي، والبعد الارادي، والبعد
ي. نصيب البعد التجريبي والأخلاقي من هذا
بحيث اعتقد الكثير من ذوي الاختصاص بأنه
عقّدة من الأفكار والأعمال، بما فيها الأساطير
ن، يصبّون جل اهتمامهم على تقييم دعاوى
دي من الدين فقط، حتى ان فلسفة الدين ما
ية ومبرراتها»[2]، أي ما هو المراد بالضبط من
مت لصالحها أو ضدها.

فقط، هو أن فلسفة الدين ولدت وترعرعت في
زال الدور الأهم في تنمية هذا الحقل العلمي،
هو «المدعيات التي تتكلّم عن كيفية وجود
«المسيحية، اليهودية، الاسلام»، لا الأديان
الكونفوشيوسية، التي نراها تركز على طريقة
نون بها لتبرير أفعالهم. لهذا، أصبحت الأديان
(

تعتمد على تنوع وماهية أبعاد وجود الانسان، أكثر
لبعد الاجتماعي في الدين ينقسم ويتنوع بحسب تنوع
ؤسسات الاجتماعية تشتمل على: الأسرة، الاقتصاد،
ق، العلاقات، الفن والصحة، ينقسم البعد الاجتماعي

(1) Quinn. Philip L.. "Philosophy of Religion" in Au
Philosophy. 2nd ed. (Cambridge: Cambridge Un

(2) . Swunburne. R. G.. "Problems of the Philosophy
763.

(3) Swunburne. R. G.. "Problems of the Philosophy

الأديان الغربية «الابراهيمية» بشكل عام،
عات والقضايا والمباحث التي تتناولها فلسفة
جلي جداً. أي باستثناء موارد معدودة جداً
دين، في الغالب تتناول عقائد الأديان الغربية
ص الفلسفي. مراجعة هذه الدراسات تكشف
يا النصوص المقدسة للأديان الغربية وخاصة
مها المنطقية. من الواضح ان مدى اهتمامهم
ى أخرى. فعلى سبيل المثال ما يخص وجود
على درجة من الاهتمام. ونتيجة هذا الاهتمام
رفض والقبول، التضعيف والتأييد، النقض
القضايا.

ا من مباحث الفلسفة، تستخدم المنهج القبلي
عدية، أعم من التجريبية والتاريخية، ومن باب
ع بالسلطة الدينية (authorities) والمرجعية
المجال المعرفي، يعد من المعارف الفلسفية.
خصوص منهج فلسفة الدين. فلسفة الدين
لا تتناول جميع أبعاد الدين، بل انها تقريباً
ن، وفي الغالب الأديان الغربية والمسيحية
ت المناهج الفلسفية كثيرة، لكن في الغالب
لمنهج التحليلي» فقط. الفيلسوف الفرنسي،
الاتجاهات الأساسية في فلسفة الدين، الى
انت خمسة:

عقائد الديانة البوذية بتمحيص فلسفي:
Sharma. Arvind. The Philosophy of Religion: A B
Press. 1995).

شتمل على أربعة مسارات مهمة: مسار متأثر
هيغل، مسار متأثر بهوسرل، والأخير متأثر

ليلية، وهو أيضاً يشتمل على مسارين مهمين:
نى أم لا؟ والمسار الآخر قضيته الأساسية هل
منطقية والمعرفية المعتبرة في علمية أي كلام

، وهو ايضاً على ثلاثة مسارات مهمة: المسار
متأثر بالعلوم الاجتماعية، المسار المتأثر بعلم
كل خاص.
الديني المتأثر بفيتغنشتاين المتأخر.

طة المهمة هي ان غالب الآثار المكتوبة في
و«د». وثم «جـ» وبعده «أ» وفي النهاية «هـ».
«ب» و«د»، كلاهما يعودان الى اتجاه أكبر
يمكن القول إن معظم آثار فلسفة الدين تعود
ن جهة تستفيد من إمكانيات ومزايا الفلسفة
جهة ثانية تتضرر من عيوب ونقاط ضعف تلك

لفلسفة، تحرّي الحقيقة فقط. فيلسوف الدين
لإثبات أو نفي الدين أو المذهب بشكل عام،
سواء كان معتقدا بدين أو مذهب خاص، أو

(1) Ricoeur. Paul. Main Trends in Philosophy (New
ers. Inc.. 1978). pp. 372-92.

ولو كان معانداً للأديان، فإنه بما هو فيلسوف
ات دين أو نفيه. كذلك هو ليس ملحداً، ولا
لمذهب. فيلسوف الدين يريد فقط أن يبين ما
يقة الدين والظواهر الدينية، من منظار عقلي.
ه الداعم للدين أو المعاند أو المحايد، ونظر
ن؟

ن هذا المنظار، وإلى أي درجة يؤيد عقائده،
، المهم بالنسبة له هو أن ما يراه، قدر الامكان،
حقيقة.

حقيقة. الحقيقة المنشودة لفيلسوف الدين هي
كل واحدة من التعاليم الدينية والمذهبية. من
ن الظاهراتية الدينية، وعن علم النفس الديني،
، وحتى علم الأديان المقارن. لأن هذه العلوم
ن، التحري عن الحقيقة، لكن الحقيقة التي
قانية أو بطلان التعاليم الدينية والمذهبية، بل
.

ن» في ما يلي:

نحتاج إلى الدين؟ هل هي لإشباع المتطلبات
يوية، أم الأخروية أو كلاهما معاً، أم لمعرفة

هل بالإمكان إيجاد صيغة أخرى تحل محل

أنينة التي يوفرها الدين، هل يمكن للإنسان
فالمسيحية تستخدم الاعتراف كوسيلة تُشعِر

رة، فهل يمكن لغير الدين أن يوفر مثل هذه

ون إلى الدين فعلينا أن نثبت في المقابل أنه
بديل لكانت هناك ظاهرتان في زمان واحد
قول بإمكانية استخدام فعاليات معنوية بديلة
لخيارات الإنسانية التي تلبي المتطلبات غير
حليل الاجتماعي إلى الحكم بوجود بدائل أو
ني يتفرّد بها الدين تفقد حضورها، ويفقد ومن

النقاش حول هذه المسألة إلى طبيعة الإيمان،
رفة أم لا؟ وإذا كان الإيمان حقيقة مختلفة فما
العلم؟

ً فقوته وضعفه غير مرتبطين بمستوى العلم
أي تراكم علمي أو إحاطة بآفاقه سينعكس،

لإيمان وقياسها أو مقابلتها بماهية العلم لكي

ها فلسفة الدين أيضاً، دعوى انحصار الصدق
يدّعي أنه على حق وأنّ سائر الأديان الأخرى
طرحها المفكرون، في هذا الإطار، تدور حول
الذي يفترض استخدامه للبت في النتيجة.

آخر مهم وحاسم، وهو حدود التقارب بين
جوهر أم في الأعراض، أو أن لها جوهراً واحداً
، فهي موجودة في كل الأديان، لكن صورها
واحداً غير أنّ أعراضها مختلفة، وهكذا.

ة مسألة أخرى تلح وهي: هل الجوهر المشترك
تركة في الجوهر فما هو معيار التفاضل؟

تجاه الثاني له صلة بالميدان الثالث، أي علاقة
لعلم وطرق تحصيله، وقد قسمه هؤلاء إلى

احة لكل البشر، بحيث يصلون إلى المعرفة
ريباً. وقد صنّف المشتغلون في هذا الاتجاه

جريبية، أو العلوم التطبيقية، والعلوم التجريبية
نفس وغيرها.
سيات والفلسفة.
ع والجغرافية واللغة، وهي تتم عبر النقل، أو
كز على النقل في الأساس، وليس على العقل

لإشراق والعلم الحضوري، وهو علم خاص،

، عنوان الطرق العادية، بمعنى توفّر الإمكانية
يلها.
، وهذه ليست في متناول كل الناس وإنما في
عبر الوحي.
و احتمال تصادم أو تعارض حكم تمّ تحصيله
ر العادية، فهل نقدم الأول أم الثاني أم نحاول

لإطار ثمة ستة أقسام متصورة لبحث العلاقة

؟
ي الأساس؟ أي أنه متفرع من الأخلاق؟

من دون أن تنعكس المعادلة، أي أن الأخلاق

ن دون أن يكون العكس صحيحاً.

ق ولا الأخلاق جزء من الدين والاثنان

ذا القسم يمكن تصوره على وجوه عدة:

هما منسجمان تماماً.

ّ أنهما غير منسجمين تماماً.

ماً من قضايا الدين وأحكامه ينسجم مع الآخر،

قضاياها ينسجم مع الدين.

حرية.

بالمتحول.

ضاع والأحوال. في المقابل، نعلم أنّ الأحوال

هذا الدين الثابت مع الأوضاع والمتطلبات

سفة الدين

لغنهاوزن[1]

[1] لحديثة من الولايات المتحدة، يُدرّس في قم.

اسية؟

كلاسيكيين منهم أو الجدد عن فلسفة الدين
أنها (فلسفة الدين) لا تشبه المنطق والفلسفة
، فليس هنالك بحث تقليدي حول تعريف

حاث المطروحة اليوم في مجال فلسفة الدين،
جالات، مثل الميتافيزيقا وعلم الشريعة، ومع
فلسفية ذات الصلة بالدين وتبويبها وراحوا
كذا فقد شهد القرن العشرين ظهور فلسفة
الأحياء، وفلسفة الفيزياء، وفلسفة العلوم،
ذلك.

المذكورة، في مصادر ومنابع المجالات
رفة والميتافيزيقا. إن أحد أسباب هذا النمو،
كثير من الجامعات، لا يتمثل بإعداد وتربية
تلبية احتياجات بقية الفروع الدراسية.

سفة الدين، لا بد في البداية من السعي لفهم
الجامعات، ثم تحديدها في الموضوعات
لاسفة من منظور كلاسيكي بأنها «الحكمة»،
جود بما هو موجود»، ولكنّ هذين التعريفين

لموجود والمتداول في الجامعات المعاصرة.

فة، وجذورها تمتد إلى اليونان القديم، وبعد
لفلسفة القديمة الى أخرى جديدة في القرنين
نها أغصان وفروع عديدة من قبيل الفلسفة
(التي تعتبر فلسفات قاريّة) والفلسفة الأميركية
عاً أخرى مثل الفلسفة الصينية والهندوسية
لشجرة، إن الفهم السائد للفلسفة يشير الى
ت أو الأساليب الخاصة بهذه الفلسفات مع
لعب دوراً ما في التقاليد الخاصة لأصحاب

ة بحسب هذه النظرة التاريخية، لا أريد أبداً
، بل إنني أتحدث بشكل مجرّد عن الأسلوب
لسفة في المحافل الجامعية المعاصرة.

عبارة عن مزيج من الأبحاث والتحليلات
عي المبذولة لدعم النظريات السائدة، مع
نظريات سيكون أكثر جدوى وفائدة من طرح
ة في كتبهم، وكذلك توجد في عصرنا الراهن
ثل الأسلوب التفسيري والأسلوب الظاهري.
مفهومها الذي تم استعراضه آنفاً، تشير الى
فلاسفة، من قبيل الأبحاث المتعلقة بوجود
قضايا علم المعرفة، بعض القضايا المتصلة
ساؤلات حول النشاطات الدينية والتصوف،
ت حول المبادئ الدينية الخاصة مثل: مبدأ

حث فلسفة الدين في الوقت الحاضر؟

ق باستخدام أساليب فلسفية في الإجابة عن
في الفكر الديني؛ تساؤلات من مثل: هل الله
لله؟ هل الاعتقاد بوجود الله معقول؟ هل الله
عالم؟ هل على الله أن يأمر بالخير فقط؟ كيف
ين من الأديان الأخرى؟ وقد تمّ بحث بعض
الشريعة أيضاً، وفي الواقع أنه لا يوجد فرق

إلى الإجابة عن التساؤلات المذكورة، بشكل
ع دينية معينة. إن الفلاسفة يسعون إلى دراسة
ك التساؤلات، بهدف تحليل المباحث التي
ط قوتها وضعفها، ونظراً لأن تحليل وتقويم
روع الفلسفية مهم جداً، فإن الفيلسوف يحتاج
فإن ابن سينا يسمي المنطق «الفلسفة الأولى».
كان أو مرحلة زمنية خاصة، بل إنها تنشأ عن
طرة، وقد مُنح عقلاً في الوقت ذاته، وهذا

ه في بعض الثقافات، عبر استخدام الطرائق
اؤلات الدينية، فعلى سبيل المثال، نما المنطق
ى في سياق تلبية الحاجة الى تحليل النزاعات
فإن نمو ونضج الفلسفة الاسلامية المستندة
رص بنوع خاص على الارتباط بين العقائد

ن الأهمية الخاصة، في الوقت الحاضر، ذلك
كرية الإلحادية مثل الماركسية التي تدّعي أن
أن كثيراً من الناس يتجهون حالياً نحو الايمان

جه العقائد الدينية الأساسية، وتصدت فلسفة
وطرائق لدحض مزاعمهم ودعاواهم. وفي
راً دينية متناقضة بسبب شيوع وانتشار مختلف

جد غالباً، ذلك لأنه يمكن إقامة وتقديم أدلة
م جديّة الفلسفة أحياناً في عرض الرأي الحازم
عتقادي إنّ فلسفة الدين مهمة، حتى لو لم تكن
وحتى لو أن جميع سكان العالم مسلمون،
سيلة مفيدة في أيدي المسلمين، لكي نستطيع
الاستدلال على المواضيع الدينية، لكي ننال
ومفاهيم العقائد عندنا.

الإنسان، وأيهما أساس وركيزة للآخر؟

أي شخص معرفة نفسه من دون معرفة الله،
الأكرم (صلى الله عليه وآله وسلم)، وينسبه
«من عرف نفسه فقد عرف ربه»، وهذه جملة
عديدة حولها، فأي مسعى لمعرفة النفس، من
موفقة، وفي الوقت ذاته، تعلّمنا من العارفين
إن أفضل طريق لذلك، هو أن يجلو مرآة قلبه
ي النظرة الإسلامية نوع من الرابطة المتلازمة
صل الى معرفة الله عن طريق أسلوب تزكية
تها (أي النفس)، ولكن معرفة النفس ستجد
ما ورائية (ميتافيزيقية) يمكن القول إن أساس
فة الله، ذلك لأن منشأ جميع المخلوقات هو
معرفة بمعرفة النفس، ثم يمتدّ إلى معرفة الله،
ساساً وركيزة للمعرفة الالهية، لكن هذا تبيان
ة النفس ليست تامة من دون معرفة الله.

من السؤال الارتباط بين معرفة الله ومعرفة
لأوساط الجامعية الغربية، فالجواب أن ثمة
علماء معرفة الإنسان ينظرون الى علم معرفة
، فإن علماء معرفة الله من المسيحيين لديهم
ي يسمّونها أحياناً بعلم معرفة الإنسان، بشكل
عالم من علماء معرفة الله في مجال علم معرفة
لة بالدراسة التجريبية في باب الثقافة الانسانية
ون.

ار، حينما كنت أمارس التدريس في جامعة
ك الحصيلة التي يحوز عليها الانسان من وراء
لم يتفق معي حول ذلك، وفقاً لتعاليم المسيح
عل أي شيء في أي دين، الانسان عادلاً، أو أن
طبع، فالله غفار في تعاليم المسيح، بناء على
ب الدين يتمثّل بتأمين الراحة والرفاه والأمان
تي تحصل من الوعي بحبّ الله وعفوه عن

همية الاطمئنان الروحي الذي تؤمنه التعاليم
ي يضفيها الدين على العدالة الاجتماعية.
«هل تعتقد حقّاً بأن الدين يمكنه أن يجلب
ف نظر الى القضايا، أو كيف تبدو الواجبات
ولية كلّفنا الله بها، وعلينا أن نعمل بواجبنا في
ا أيضاً أن نأمر بالمعروف وننهى عن المنكر».
ثيرة من جملتها: الهداية، والراحة، ونضج
طقوس والتقاليد و...الخ. وفي جملة واحدة
ن عن الحقيقة المطلقة، عن الله تعالى.

الخطاب الديني والمدّعيات الدينية وضعية أم

وفيرة ذات صلة بهذا الأمر، يمكن تعلّمها من
(صلى الله عليه وآله وسلم) يتلو القرآن، كان
اً أو شعراً، وهذه النقطة مهمة انطلاقاً من أن
ال الخطاب الديني، هو مقارنته بلغة التاريخ

ة الشعر والتاريخ، ولذلك نشأت تهم الكفار
طاب التاريخي الحوادث الماضية، كما يستفيد
الطبع فإن من يقتصر في تعامله مع الخطاب
ضية والاستعارات والرموز وغيرها، سيفقد
ء الكفار فهم رسالة القرآن.

عاب وقبول الأحاديث الوصفية إلا في حالة
ريبية العلمية، وقد أنكر بعضهم الدين على
فة والإلهيين، بهدف الحفاظ على الدين، أن
جية ونظمية، واعتقد أن هذا الرأي قائم على
ة الوصفية. إن كثيراً من المدعيّات الوصفية
صفية لا يمكن تبريرها عن طريق التجربة، بناء
ئق الدينية وصفية، ولكن هذه الحقائق ليست
فتبيان وتبرير مثل هذه الحقائق عبر الأسلوب
ق التابعة للعالم المحسوس، هو أمر ليس
ض الادعاء القائل بأن الخطاب الديني نظمي
يبدو أن هنالك عنصراً نظمياً ومنهجياً موجوداً
«لا إله إلا الله» لا تبيّن حقيقة واقعة فحسب،
ظمية ومنهجية بين الشاهد بهذه الحقيقة وبين
م وجود معبود سوى الله من دون إحساس

دم فهم الجانب المنهجي والنظمي يدلّ على

لَ على الوقائع التاريخية والروائع الأدبية
ير، ويعتقد بعض المتأثرين بأفكار فيتغنشتاين
ديني يعني استخدام اللغة في غير مجالاتها
أي هو استصغاره للخطاب الديني عبر فصله
أن ازعم أنه على الرغم من أن أهمية الخطاب
الوصفية أو النظمية، إلا أن هذا لا يعني أن
ضعية والنظمية، أو عن الاستخدامات العادية
مع من نطاقها المعتاد، ولكنه يمارس هذا الأمر
ى الدخول الى اللغة العادية والخطاب اليومي.
ة مستقلة، بل هو تذكير بوجود الله.

دّعيات الدينية؟

ديني معرفة صحيحة، ففي الفلسفة أو الدين
ي مدّعى ديني، أي أنه يسعى للإجابة على
صده، وكذلك للتوفر على الأدلة الداعمة لهذه
ة بهذا الشأن، فالبعض يحاول التدليل على أن

الى تبيان الحقائق الدينية بطريقة يمكن معها
ك السؤال المطروح: فربما سأل أحد: «كيف
: إن الأساليب الفلسفية وأساليب معرفة الله
الحقيقة، وكذلك مطالعة الكتب والمجلات
... مما يعتبر مفيداً في هذا المجال، وهناك
مطاً واحداً من أنماط التفكير للتوصل الى فهم
رون أدلة الموافقين والمعارضين ثم يصدرون

ى الشخص المعني أن يسعى الى التوفر على
ى بصحة العقيدة بشكل لا يمكّنه من الصمود
شخص ما المدّعيات الدينية بالأدلة والبراهين
ن المعنويات الدينية الشخصية تنهار وتتلاشى
لدينية وتترسّخ دائماً في النفس.

ين؟ وما هو تقويمكم لها؟ وما هو سبب نمو
، الدينية في العصر الحالي؟

ن بشكل عام في هذا المجال، لذلك فإنني
ين، ان كثيراً من الأميركيين يعتبرون أنفسهم
بر 85 في المئة من الأميريكيين مسيحيين.

ن متدينين الى هذا الحد، فلماذا مازلنا نسمع
لايات المتحدة مثل التحلل الجنسي والعنف
اب صعب عن هذا السؤال، وربما كان من
يلسوف، لكن من المحتمل أن يرجع السبب

ية في القرن العشرين أن الأمن العالمي ليس
ادت واتسعت المجازر والشقاء بعد الحروب
مثقفين قد تزعزع، وراح الآخرون الذين بقوا
أخلاقية للزعماء الدينيين بتلك الثقة المعهودة
جرائم والعنف والفظائع التي حدثت خلال
على شكل باطني وشخصي (خاص) وسري.
ب طوال حرب فيتنام، وامتنع الكثير من الزعماء
ك، في حين أيدها آخرون كثيرون، ولم تتصدّ
جماتية) دينية خائفة من الكنيسة التي تتبعها.
يد سياسة الدولة، ولهذا السبب نفسه تحول

شاملة وأساسية، وتعرضت الأخلاق الجنسية
بعضهم من الكنيسة المسيحية التقليدية الى
نقوا الديانات الهندية والبوذية وغيرها، وكان
طريقهم الى الإسلام، فيما بقي معظم الناس
سليمها الى الفرق الحديثة مثل «أولاد الله»
عات حرب فيتنام مطلقاً، وتلاشت النظريات
ن تعتبرها أكثر من ذي قبل مواضيع شخصية.
ة الأفكار الغربية على كثير من المثقفين ووقع
الحادية مثل أفكار سارتر وهايدغر والآخرين
ى هذه الأفكار فضلاً على الظواهر الاجتماعية
ثقفين.

نية في الوقت الحاضر الى الحياة من جديد
تهافتة مثل الماركسية والوجودية ومدرسة
الظروف الأخلاقية المتردية في الغرب كثيراً
الفكر الديني للحصول على الهداية الحقيقية،
فكر الإسلامي.

عاصرين ممن أيدوا المنحى الديني؟

المحترف في الغرب ينظر بشك وريبة الى
دينية آخذة باجتذاب الكثير من الفلاسفة يوماً
ملة في البيئات الفلسفية المختلفة عادت الى
ة والقيم الدينية، وقد قبلت «الماهيوية» في
ن التي تتهم أن الماهيوية من الأوهام البالية،
جاهلها الليبراليون حتى الآن في طريقها الى
كثير من الفلاسفة على كل التقاليد الليبرالية،
ن لعقيدة تقول: «إن للمجتمع وقيمه وخاصة

ويعترض في مجال علم الأخلاق من قبل من
حور الأفكار الأخلاقية، على سيادة نظريات
، الدينية التي بدأت بالبروز منذ (220) عاماً
خبو وتنخفض، ويمكن استعراض بعض أهم
ت الدينية المعاصرة بالتالية اسماؤهم:

Alasd) الذي شكّك كتابه «نحو التقوى» في
وما زال يعتقد بأن هذا الكتاب هو أهم نقد
ية وهو يعتقد بأن حل المشاكل التي أوجدتها

) وهو مثل مكنتاير أستاذ في جامعة «نوتردام»
لسفة الدين.

ألستن» (William P. Alston) اللذان يصدران
لاسفة المسيحيين،وغير هؤلاء كثير...

والكلام الجديد

ضا كاشفي

حمد شمص

مكتبة الفكر الجديد

ر، ويكملون به مسيرة حياتهم المليئة بالصعاب
لراحة والهدوء. لقد ساق التفكر البشري الإنسان
فيدة، وفي ظل هذا السياق- أي العلم والتفكر -
ة.

ة بالمسائل المادية البشرية، بل نفذت إلى ميادينها
يعها - الكثير من عناصرها الثقافية. هذا الأمر
م التجريبية والطبيعية التي تنفع الإنسان في عمله
وم الإنسانية التي تهتم أكثر بساحته المعنوية.
لأصلية والأصيلة، وواحداً من الأركان الثقافية
هذا الأمر الكلي.
اوية، فقد عرضه الله سبحانه وتعالى على البشرية

أعماقها جواهر مكنونة يكتشفها الإنسان بالفكر
تطور تفاسير النصوص الدينية والعلوم المرتبطة
ان لم يكتف بهذا المقدار من البحث حول الدين،
سة الدين بوصفه أمراً كلياً وظاهرة، وقام بتقييمه

ـ تطور ورقي وسمو العلوم ذات الصلة بالدين في

ـ الدينية (The Study of religion) في الغرب
ـذا التحول كان معلولاً لعوامل متفاوتة، يمكن

ـمن قبيل الفتوحات الاستعمارية الأوروبية أو
ـونصف الكرة الجنوبي.

ـ الديانات الأخرى غير المسيحية واليهودية،
ـارنة (Comparative religion) مع تعرف
ـكالإسلام والبوذية والهندية وغيرها[1].

ـث الفلسفية: مثلاً مع وجود الفلسفة النقدية
ـ آخر اتصال بين الإلهيات (Theology)
ـت ما بعد الطبيعة الى الضمير والوجدان

ـتكمن في الشعور الإلزامي الأخلاقي (Moral
ـع إلى الاهتمام بالتجربة الأخلاقية (Moral
ـلوحيانية (Rerealed Theology) والإلهيات
ـر الدين العقلاني (Rational religion).

ـديدة في العلم (Science): فقد طرح علمُ
ـ حول تطور الأديان، وأوجد في الأذهان أن
ـت الثقافية، والدين واحد من هذه الأمور التي

ـذا الأمر أيضاً، فاعتبر أن المجتمعات كانت

ـF) في علم النفس التي أدّت إلى عدم اعتبار

ـ والبحوث الثقافية، الطبعة الأولى، 1372هـ 1993م.

إن الإنسان ينسج في البداية شيئاً في خياله،
أن هذا الشيء من صناعته ونسيجه، لذلك
وتأصّله في الخارج[1].

دينية إلصاقية مع اختلاف عباراتهما، إذ يعتبر
البشري، وليس أمراً واقعياً وأصيلاً، ثم نسي

تفاوت الآراء وتطورها حول مفهوم الإيمان،
بصورة نقدية، هذا الأمر دفع إلى رقي العلوم
ويجب الالتفات إلى أن خطر تحريف الدين
يان الأخرى فحسب، بل يُلمس أيضاً من غير
المعرفة الدينية.

و الأسلوب (Methodology) في المعارف
ت الدينية.

الدراسات الدينية على مجموعتين كليتين:
صدق وكذب الأديان.
كذب الأديان.

احية أسلوب البحث في الأديان على نوعين

رة خاصة كالبحث عن الدين من جهة علم

Religi): يُبحث في هذا العلم عن آثار الدين
لدين في العالم بالقياس مع الثقافات السابقة.
Religion): يُبحث في هذا العلم عن الآثار
تدين، ويناقش الدوافع لاعتناقه ديناً خاصاً.

طرح الإلصاقية لكن بطريقته الخاصة. لمعرفة تفاصيل
ات علم النفس للدين، كتبه ويليام آلستون.

له، إذ تتناوله لا من جهة كونه علماً خاصاً،
، المنهج التاريخي (Historocal)، والمنهج

ع، وكثرة العوامل الدخيلة في الدين، وعدم
صود والمراد من المنهج التاريخي علم معرفة
رة عن:
ان المختلفة وشرحها.

ة والقرابة والتأثير المتبادل بين الأديان و...
ض للبحث عن المذهب في عينيته الخارجية،
لحياة الثقافية والاجتماعية والفردية. في هذا
معرفة خصوصية دين معين ومنشأه، وقرابته
ة نوع الدين، وشكل الدين، ورموزه العامة.
خانية (Historicism)، ففي التاريخانية يوجد
يء إلى التاريخ وحركته، أما البحث التاريخي

Reductionism) لأن أصول التحويلية ترجع
وض سابقاً، والبدء بدراستها بحكم قبلي، ولا
القبلية في الدراسات الدينية مع منهج ونمط
وتاريخي، إلاّ إذا كان هذا الحكم المسبق
بالمنهج التاريخي [2].
Phenomenolog): يمكن القول مع صرف

لى هذا العلم اسم الدراسات التطبيقية بين الأديان، أو
Com).
سي للدكتور إيلخاني.

تاريخه، وعدم ملاحظة الاختلافات الذوقية
ي الظواهر الدينية بالشكل والصورة التي تظهر
محيط وتاريخ وغيره، ووظيفة عالم الظواهر
قارنة بين الكتب والنصوص والظواهر الدينية
، ويمكن القول إن علم الظاهرة الدينية في

ين الظواهر الدينية يستهدف الغايات التالية:
مرتكزات الدعاء والفِداء والسحر والأسطورة

ا الدين، والأشكال والأمور الثابتة في سائر
على الصورة الواقعية التي يكون عليها ذلك

راسات الدينية، (المنهج التاريخي، والمنهج
ويمكن القول إنهما متكاملان للوصول إلى
جهة يسعى لاكتشاف الوقائع والحوادث
راكٍ عميق لماهيتها، أو لكشف (معنى الأمر
صاص علم الظاهرة. من جهة ثانية فإن علم
ملل والأقوام، وفقه اللغة، وسائر الفروع ذات

الإدراك المذهبي للتاريخ في أبعاده المذهبية،
عرفة الدقيقة لمعاني وماهية الظواهر الدينية،
ني أن يكون من الداخل والخارج، فيجب،
فسَه مكان المؤمن بذلك الدين ليدرك روحه
رجدينية فيجب النظر إلى الدين بشكل كلي،
تبيين أصولها على مدى التاريخ، ولا يتم هذا
ينية على السواء. من هذا المنطلق يمكننا أن

لوصول إلى المعرفة الدينية[1].

صورةٍ عامة يبحثان في الدين من جهة وقوعه
ت، ومن خلال معرفتنا لهذين المنهجين نرى
لى الدين، ونستطيع ترميمه وتطبيقه مع هدفه

كذب الأديان فهي:
.(Philos

لسفة تقريباً، مع أن موضوعاته قديمة بقدم

الفلسفة والدين، إلاّ أن معنى هاتين الكلمتين
نزاع ونقاش طويلين، لذا نكتفي ههنا بتعريفين
اقي التعاريف إليهما بطريقة أو بأخرى:
الطرق الفلسفية (Philosophic methods)
الأساسية في الفكر الديني.
الدين التعريف الاصطلاحي، بل الفلسفة
سلة من المباحث التاريخية والميتودولوجية.
خليط من الدراسات التاريخية والتحليلات
(Conceptual) وعلم اللغة (Philology).
حول الدين، فتكون بهذا البيان جزءاً من
رفة (Epistemology) بالمعنى الأعم، لأنها
ستقلالية الدين، ومن الخارج إلى البحث
ية.

فكار «مرسيا الياد» راجع مقالة: مفهوم الدين في فكر

سطة، لأنها ليست جزءاً من المواضيع الدينية،
ت الحقوقية والمفاهيم والأدلة القضائية[1].

الدينية الفلسفية، أي التفكير الفلسفي حول
الدينية. نعم كانت في السابق بهذا المعنى
العقلية المتفاوتة عن الإلهيات الوحيانية.

سفة دينية بل دفاعاً عن الدين (apologetics).

ري التذكير بالأمور التالية:

ياً للقضايا الدينية (Religions Statements)

إلى بيان معقولية بعض النظريات الدينية،
شكيك في بعض الأفكار والآراء الدينية، أما
البحث حول المسائل المرتبطة بخلافات
فقط لتحديد وتعيين ما إذا كان هناك وجود
ي الأمور الدينية، وهل نحتاج إلى موازين

ن فلسفة الدين تنطوي على سعي لإيجاد تبريرٍ
أن في ذلك سعياً لتبرير وتوجيه إلحادهم،
مة وبحث ساحة أخرى من العلاقة والتجربة

حول ما إذا كان الباحث في فلسفة الدين ينبغي

لا يلزم أن يكون فرداً عقائدياً، بل يمكن أن
(Theis أو لا أدرياً (Agnostic).

ن من ترجمة لمقالة برود فوت (Proud Food) في

، آوروم.

ـ دين فهو غير ملتزم بدين معين، لهذا كانت
غير مقيدة لا بالإسلام ولا بالمسيحية ولا بأي

ى شعب الفلسفة المضافة (في مقابل الفلسفة
لأحكام الكلية الفلسفية، أي تحري الحقيقة

الناحية الفلسفية، وكونه مقيّماً وناظراً للدين
زماً أو معتقداً بالدين مورد دراسته وبحثه.
كون فرداً متديناً، لأن أي شخص أراد التأمل
تجربة دينية غير قادر على فهم الدين، ويعتقد
ن على أساس التجربة الدينية (Religious
ـ فلسفة الدين كالإيمان، والعبادة، والسنة،
لمعضلات وغيرها هي داخل التجربة الدينية،
ـ فقط عندما يقوم العقل دون الاستفادة من
ن. هذا السعي باعتقاد هذه المجموعة يشبه
قة وأسلوب الكبار، كما يعتقدون أن البحث
عنى الدقيق للكلمة غير ممكن بالأصل؛ لأنه
إلاّ أنّ أهداف ومناهج العلم والدين متفاوتة،
يات وتقسيمها، والمقارنة بينها، وتدوين عدة
ماهية الواقعية للتجربة الدينية؛ لأن أي سعي
طريق التفكيك والتحليل والمشاهدة لن يبتعد

ـ دون ركاب، وبديهي أن الركاب لا يقومون

م؛ ونراقي؛ أحمد؛ الكلام الفلسفي، مقالة فلسفة الدين

والإبهامات» للدكتور رام نات شرما.

ن فيلسوف الدين يستطيع البدء بتقييم وتحليل
تجربة شخصية عن تلك العناصر، ويكون قد

ة، لكن في الوقت نفسه لا يتنافى هذا مع عدم
ر مورد البحث، لأنه كما رأينا في علم الظاهرة
ساسية لهذا المنهج أن يسعى عالم الظواهر
ن الفرد المتدين محل البحث والتحقيق بحيث
تدي لهذا الفكر لا أن يكون موافقاً ومعتقداً أو

دين ملتزماً بالدين في إدراكه العناصر الدينية،
و لا أدرياً؟

س المفكرون هذا الأمر بجدية أكثر، ويُبيّنوا:
لفلسفي للدين، أم لا؟

لاني في الأمور المشتركة بين الأديان، وفي
) ويُبيّن من خلال التفحص العقلاني هل هذه
عقل إثباتها، أو غير عقلانية (Irrational)؟ أي
لعقلانية (Antirational)؟ أي لا يتعهد العقل

واحد من هذه الأحكام هو عقلاني، ويكتشف
ر الأحكام (غير العقلانية) و (ضدَّ العقلانية)[2].
جريبية (Experiential) النقلية (Rerealed)،
Intellec) لا تستفيد إلاَّ من المنهج العقلي،
ها.
ي التعريف الأول لفلسفة الدين أن الطريقة

ك الظواهر كإدراك المتدين تماماً محل تأمل ونقاش.
.

ب عبارة عن خليط من البحوث التاريخية
لم اللغة، لكن ليس بمعنى أن هذه المناهج
الفصل والنهائي في فلسفة الدين، بل تستفيد
لعقل، وفي الواقع الحكم النهائي على عاتق
سوف الديني.

سورة عامة وكلية حول الدين مع قطع أية علاقة
سفية (Philosophical Theology) لأن هذه
محيط ووعاء العقل، وترتبط بالدين من هذا

القول إنَّ عملها ينقسم على نوعين كليّين:
دات الدينية مع ملاحظة انسجامها واعتبار

غة والمعتقدات والأعمال الدينية مع ملاحظة
وقعها بالنسبة إلى سائر الظواهر الثقافية[2].

رى:

أو مع الواسطة، فإن لها ارتباطا وثيقا بفروع
راسات الدينية والعلوم الإنسانية وحول هذا
كن الإشارة إلى أربعة مواضيع مهمة، هي:
لاق (Moral Philosophy) إذ يحاول بعض
أخلاقية للالتزام بالأوامر الإلهية، كما تتناول
ع ديني أخلاقي، كالذنب، والتوبة، والغفران،

حث فيها عن إمكان المعرفة وماهيتها وكيفية

ة الثانية، العددان 6ـ5، ربيع وصيف 1995م، ص6.
ين (تحت اشراف م. الياد) ج11: ص305.

ي (Logic)، فقد أضحى (وجود معنى)
ي عصرنا الحاضر واحداً من أهم المباحث
سألة بين العلماء المعاصرين بعد ظهور هذا
متنازع عليها لقرون عديدة لا معنى له بالأصل
و يتضمن أي ادعاء، كما طُرحت هذه الشبهة
تساؤل أيضاً على القضايا والمدعيات الدينية،
أن الأوقات الطويلة التي صُرفت في نفيها أو
ين إلى دراسة هذه الشبهة بدقة وجدّية.

غة (Philosophy of language) ففي البداية
؟(Language of relig

لغة شعرية؟ أم لغة أسطورية (Mythical)؟ أم
Ordinary)؟ وغيرها من التساؤلات، وكانت
لدين[1].

المناهج الأخرى للدراسات الدينية، إذ لا
المدّعيات الدينية، بل يحلّلها ويحكم عليها
الدينية، إذ تكون توصيفية مجردة، ولا يجد
كذا ترتبط فلسفة الدين بفلسفة اللغة وتستفيد

دين مع تاريخ الدين وعلم الاجتماع الديني

ح حركة تطور الأديان على مر العصور، وهو
الأديان المختلفة خلال أزمنة متفاوتة، وما

=Hepburn. Ronald W. The philosophy of Religion (
phy. Rout ledge london. 1989. p. 857.

رها، والعوامل الموجبة لتحجّرها وتخلّفها.
ن فلسفة الدين، وهو يعتمد على كمية كبيرة من
اطير والمعتقدات الدينية بوصفها وثائق تدل

اط وعمل فلاسفة الدين ليعملوا على تبيان
ة للأمور القدسية (Numinous) أو الأمور
السلوك والآداب والرسوم الدينية، وتحليلها

يان المادة والمعطيات لفلسفة الدين، وتضع
التقييمية، والتفاسير لهذه المعطيات الدينية[1].

رة اجتماعية، ويلحظ فيه تأثيره على المجتمع،
بالوظيفة (Functionalism).
لاجتماعي للدين عبارة عن ملاحظة الميادين
الثقافية التي تتمظهر في ذلك الدين، كما إن
قدار تأثير العالم بالدين قياساً على الثقافات
ت من الناحية العلمية يلزم على الفيلسوف
علاقة الدين بالأخلاق. إذاً حول العلاقة بين
ن القول باختصار:
في لا تحليلي (Analytic)، إلاّ أن هذه الرؤية
سوف فلسفة الدين فيتفحصها ويُقيّمها بمعيار

رام نات شرما.
(2) Ricoear Paul. Main Trends in philosophy. (New
P. P. 372-392.

:(Psycholo

نهائية الممكنة لتديّن الإنسان، بالاضافة إلى
ع وسلوك الشخص المتديّن.

بحدٍّ ذاته ليس فلسفياً على الإطلاق، لكن
ث والمشتغل بالأمور الدينية وظيفة البدء من
ن جملتها الميل لدى الإنسان، والتمثيليات
لاستيعاب الديني، أي علاقة العبد بالمولى،
والجنة باعتبارها نموذجاً للبراءة من الذنب[1].

ة الدين المعاصرة هي في الأساس حوار مع
ن عنها من النواحي الاجتماعية والتاريخية أو

F) لديه عبارة جميلة في هذا المجال نكتفي

ارجي، فإنها على علاقة مع ما يعدُّه الإنسان
ٍ اتصال مع مكتسبات هذه العلوم التي تمَّت
ار ما في ضمير الإنسان ووجدانه.

لوم مع ما نعتبره الابتعاد العالمي عن الدين،
ى الطبيعة، والمجتمع، والظواهر الجسمانية
لى عمل هذه الظواهر بطريقة علمية، كلها
ت الإنسان إلى طرد الأمور المقدسة من عدة
ي وعدم اعتبار القول بأن الدين هو مفتاح لفهم
ِ إدراك ناظر إلى ما وراء هذا العالم موهوماً،
ات. لذلك أوجد الابتعاد عن الدين مشاغل
ل بها الكثير من المفكرين المعاصرين.

جدوا تفاسير تنفي الظواهر الدينية على أساس
وإما إعادة النظر والتفكير الديني الدقيق حول

الدين اعتبار الإنسان مقياس ومرجع الأمور
هذه الدراسات حوله، ويستمر التفكر حول
سان الفلسفية، بالاستناد إلى أي بناء كان من

سائل:

بها المتدينون بدين أو مذهب، وتستند إلى
الدين من بين هذه الموضوعات العناصر

المتدين بدين خاص شيئاً منها في كتبه الدينية
ه الأمور خارج الدين؛ لأن هذه الموضوعات
م واستيعاب الدين، ويجب عليه أيضاً من هذا
ر الدينية.

الإشارة إليها:

ادّيات، خلود الروح (Immortality) خلق
Creation ex - mil)، ماهية الروح (Soul)،
أخلاقية (Moral order) الإيمان (Faith)،
(evil) وغيرها.

لاستاذ مصطفى ملكيان.
سفة الكلام وفلسفة الدين هي الأديان التقليدية (-reli

ائل الداخلدينية القديمة والرائجة في فلسفة
لفلسفي أو الإلهيات الطبيعية (العقلية). أول
كيفية ذات البارئ عزّ وجلّ، كما أن تحليل
وصفاتها، والبراهين المطروحة لإثبات وجود
وأساس التوحيد الفلسفي، وكذلك صفات
Simpli)، العلم المطلق (Ommiscience)
، كلها مفاهيم تحتاج إلى الدراسة والتحليل
لم محتواها والمقصود منها عند استعمالها
هذه الصفات إلى الإنسان[1].

خارج الدين وتدرسها فلسفة الدين، فنذكر منها:
Def)، منشأ الدين (Source of religion)،
Shell of religion, substan)، تعدّد الأديان
م بالدين (Science and religion)، لغة
Culture and)، إمكان التحقق والاثبات

ضايا الدينية؟ هل هي لغة شعرية أم أسطورية؟
ضايا الدينية إخبارية (Declarative)، فما هو
الدين عرفية (Ordinary language) أم لغة

كمالها، مما يؤدى إلى نزاعات وخلافات،
الفيصل والحكَم بينها، وهل للعقل وحده
رائن تاريخية لازمة أيضاً؟ لذلك طرح بعض
ين[2].

(1) Hepburn. Ronald. W. The philosophy of religio
ن؟ مايكل بيترسون، ديفيد بازينجر، بروس رايشنباخ،

رجدينية أكثر من أن تحصى ههنا، إلا أنه لا
ل بمنبع غير متناه يتغذى فيلسوف الدين منه
طلّب منه أجوبة وآراء حديثة.

لدين بأن أكثر البحوث المطروحة في فلسفة
حية، واليهودية، والبوذية والهندية، وبعض
ي بسهم قليل من هذه المباحث، لكن ليس
لمشتركة بين الإسلام والأديان الأخرى، بل
وسائل الاتصال أبحاثاً تتقدم حول عناصر
حائز على الأهمية فهو ضرورة وضع فلسفة
ة لنستطيع من خلالها تجنّب الأخطار في
ندرك بعمق وبصيرة أكثر أسسنا المنطقية،

ية. هذا الفرع العقلي من العلوم، الذي وُضع
شهِد تطورات كثيرة على مرّ العصور أعطته
احثين أكثر فأكثر.

لات مختلفة،وسنكتفي هنا بتعريفه باختصار
بحث إلى (الكلام الجديد) وهو مصطلح
رات التي تدور حول تبيين وتنظيم وتنسيق

ي الإسلامي بالخصوص اسم هذا الفرع
طولة حول اصطلاحي الكلام والإلهيات،
جد فائدة كبيرة من طرحها في بحثنا هذا.

ستن ولفسن. علي أصغر حلبي؛ علم الكلام في إيران
م الكلام، وعبدالرحمن بدوي؛ مذاهب الإسلاميين.

هذه الوظائف الثلاث:

ضايا الدينية: بما أن المطالب المندرجة في الكتب البشرية المبـوّبة والمرتبـة[1]. اهتم علم دّة ومنطقية.

القضايا الدينية: يشتمل هذا القسم على ثلاث

متناسقة مع بعضها (Harmonious)، أي يلزم بنية على وجه لا يكون بينها وبين المواضيع د المتكلم والمتدين أن هذه المطالب الدينية ـ جميعها لتأمين أهداف خاصة واحدة، ولأن لأساسية للبشرية بحيث لا يبقى أي تشويش لاعتقاد، بل ينبغي أن يكون كل ادعاء من هذه ى الوظائف المهمة التي يجب على المتكلم مشروع دين خاص.

ه العلوم والمعارف البشرية المعاصرة وعدم لمية جديدة متهافتة أو متضادة مع المدّعيات قدِّم توضيحاً وتفسيراً لرفع هذا التهافت، أو وجلاء تجاه هذه النظرية[2].

لمشكلات العملية اليومية، على سبيل المثال وأوجد الجيل الشاب معضلةً للمجتمع، فإن السؤال: ما هو رأي الدين حول مشكلة تمرد

خاص، إلاّ أن موضع بحثه خارج هذه العجالة.
لدين، ونستطيع الإشارة إلى المقالات الفلسفية للشهيد ، ج1، ص66، أو المفكر اللاهوتي اربان باربور في كتابه:

يِّن المسألة بشكل يرفع عملياً وبوضوح هذه

ة ولو أنه ربما كان لها جذور ثابتة ينبغي أن
يراً جديداً من النصوص الدينية المتعلقة بهذا
أهم الوظائف الأساسية للمتكلمين.

في مقابل الشبهات: آخر وظيفة للمتكلم هي
لمثارة من قبل الأديان الأخرى أو الملحدين،
ة على أفضل وجه ممكن، وصيانة حرمة الدين
الدفاعي في علم الكلام لا يقل رونقاً وأهمية
م.

:(New Theology or m

رغم حداثته فإنه يحمل في باطنه كثيراً من
مها يكاد يضاهي حجم مباحث قرنٍ بأكمله.

بداية إبهامات في أذهان العاقلين، فإنّ الكلام
ما إبهامات وتساؤلات عديدة.

إلى بعض المواضيع المطروحة تحت هذا
ي هذه الفقرات عبارة عن مطالب ممزوجة من

في الغرب هي الكلام الجديد نفسه المطروح
. تفاوت واختلاف بينهما، أم لا؟ هذه الأسئلة
خصيصها بدراسة مستقلة.

في عصرنا الحاضر فهو ملاحظة أن العناصر
لفلسفية الغربية حملت معها تساؤلات جديدة
خصوصاً الإسلام.

م مشروع جديد، سنعرضه نحن تحت عنوان

صريحة وجلية هو، هل هناك في الأساس ما

وقلّلوا من الأهمية التي أوليناها له، وتساءلوا
، وافتعال هذه الضجة الكبيرة، وما الفرق بين
ديد)، إذ إن ماهية الموضوع واحدة لا تزول،
ك مسائل جديدة مطروحة على الدين.

ساطة، فقد يكون البحث أحياناً على مستوى
حاً خاصاً أوجدَ في الأذهان صدىً نفسانياً
وحينها سيقف المفكرون على أهميته البالغة
ة، وأساليبه المختلفة؛ لذلك نحن نعتقد بأنَّه
ه اللائق والمناسب، ولو بمقدار الأهمية التي
كرية حينها سيُسمح لنا بوضع اصطلاح جديد
دعاء على دلائل نظرية أيضاً.

سمّى (الكلام الجديد) أم لا؟ فقد عُرضت آراء
عامة على هذين الشكلين:

سمه (الكلام الجديد)، لأن العلم كعلم ليس
ي تتجدّد لا العلم نفسه . من جهةٍ ثانية العلم
وإما الأسلوب، وإما الغاية والهدف. ونحن
ديد، على هذا الأساس يعتقد هؤلاء أنه حتى
المسامحة، أو كان المقصود منه فلسفة الدين
كن كي لا يختلط علينا هذا التعبير مع فلسفة
جديدة مكان الكلام الجديد.

يد هو استمرار للكلام القديم، هذا الاستمرار
الحاد زاويةً تسمح لنا باستعمال اسم (الكلام

و وضع مصطلح جديد بصورةٍ تسامحية، بل
بهات، وإيجاد مشروع جديد لمواجهتها في

تماماً بعلمنا بمقدار حداثة وتطور هذا العالم؟

طُرِحَتْ مسائل في عالمنا المعاصر حول الدين
السابقة، وهذا الاختلاف عميق ودقيق وليس
ية بتسامح، وإلاّ فالتجدد هو الذي يحل مكان
س جديدة مغايرة للدين القديم، ونحن نبحث
ليتضح لنا هل نستطيع القول إنه لدينا (كلام
سائل الجديدة تتفاوت بجوهرها عن المسائل

ج منطقي دخلت نطاق عمل المتكلمين، لكن
واستفسارات في مقابل القضايا الدينية، لهذا
فكرية ضروساً مع الفلاسفة سواء منهم الذين
لك الذين طردوا كل ما هو فلسفي من علم

Critic phil) والمذاهب المعرفية الحديثة في
د الفهم البشري يتمتع بجدية أكثر، ورسخ في
شر معرفته، وما لا يمكن معرفته؟
هو الذي أثار هذا التساؤل[1]، مما أدى إلى
هية، ونقد إثبات وجود الله في عِلمَي الكلام

تطور الكلام والفلسفة في الغرب، لأنه بعد

(Ludwig Wit) بنقل تساؤل كانط حول حدود
النحو الآتي:
الذي لا يمكن لهم أن يقولوه ؟[1] هذا الأمر
ن بلحاظ وجود معنىً لها أو عدمه، ومن جهة
ية.

ة الحديثة أدَّت إلى عدم تجرؤ أكثر الفلاسفة
عاء بالقول إنه يمكن إيجاد دليل يقيني وقطعي

فلاسفة الدين فهي عقلانية (Rationality)
ود منها، بل بيان أن التديُّن والاعتقاد بالله
ين بها أفراد عقلاء، إذ إن العقلانية لا تتنافى

جود الأفكار الفلسفية الحديثة إن الإشكالات
بجوهرها مع السابقة؟

علم والعالم، والأهمية التي أعطيت له عند
قياً وتطوراً ملحوظين تفاوتت أسئلة الإنسان
إذ كانت تبعية الإنسان وانقياده لله وما وراء
(En) محفوظة ومحترمة، أما بعد أن استند هذا
د هذا الإنسان السابق الذي يعد نفسه مكلفاً
ه بل ينبغي على الدين والقوانين الطبيعية أن

ن؟ أما السؤال اليوم فهو: هل الدين إنساني؟
بها الإنسان، وقد نشأ من هذا السؤال سؤال
للإنسان؟

ي وظائفنا تجاه الخالق؟ أما السؤال اليوم فهو:
نحن من الدين؟

م القول الإنسان الحديث (Modern man)،
هيم الدينية، أو ربما يفسرها لمنفعته الخاصة.

الكلمات لفلاسفة ومتألهين معاصرين في
الفهم الأسطوري للعالم والمفاهيم كالمعاد
رقتها وزمانها).

تابعة للقانون العالمي، أي القانون الطبيعي،
هذا المنطلق، يعتبر الإنسان الحديث الظواهر
م العالمي العقلاني، فلا يقبل المعجزات لأنه
نع صدفة غريبة أو خارقة للعادة لايهدأ باله إلاّ

رداً يسعى إلى اكتشاف مكان القدرة للسيطرة
رد أدوات علمية وتكنولوجية، وعندما ينتهي
طرحه جانباً ويضع نموذجاً آخر)[2].

كره كعالم طاليس وأفلاطون المليء بالآلهة
Orthogene)[3] وتطور طلب الخير... وغيرها

ة اليوم، أن البشرية تخضع أكثر فأكثر لدنيا
السياسية الحديثة، إلاّ إذا تخلّصت بعزم وقوة
الآثار المخيفة في عالمنا الحديث[5].

محوري الافراطي المعاصر الاذعان لوجود

سطورة.
.
.(Determi
كر المعاصر لجيلسون» (Eternne Gilson).

ديدة والقديمة بجوهرها؟ ومن ثم اختلاف
لإجابة؟

رون الأخيرة أثراً عميقاً في المعتقدات الدينية،
لوماتنا العلمية حول العالم في مجالات عدة،
حياء، الكيمياء، الفيزياء، وبصورة عامة في كل
المحاربين للدين بسلاح العلم قلّة في هذه

مناهج الدراسات والبحوث الدينية اهتماماً
ية ثالثة، أوجدت هذه العلوم نفسها شبهات
ماً بعد وجود وانتشار علم الاجتماع، وعلم
الدين و... غيرها.

لا التدريجي للمسائل نستطيع القول بوجود
التدريجي للمسائل في الكلام ومناقشتها في
م ونضوج التساؤلات المعاصرة.

ائف المهمة للمتكلم تبيين القضايا الدينية
عملي للكلام) والمشكلات العلمية (البُعد
ت متفاوتة من حيث الأسلوب والموضوع
ديد في مقابل الكلام القديم، ويمكن قبول
جديد: (الكلام الجديد وليد العلوم الإنسانية

العلوم العصرية والفلسفات الحديثة، وعليه
عات هذه العلوم والفلسفات، لنستطيع الدفاع
وأسس جديدة في مقابل الأسس القديمة، أو

م الأخرى من جهتين: فهو من جهة يأخذ
ن جهةٍ ثانية يستفيد في بعض المواقع من
ت.

والفلسفات الحديثة،والفلسفات المضافة
ة العلم (Philosophy of science) فلسفة
الحقوق، وفلسفة اللغة (Philosophy of

الأساسية الموجهة في هذه الفلسفات إلى
عرفة الدينية، والسياسة الدينية، والحقوق
ضيّقت إلى حدٍّ كبير الساحة على الوحي

طلاع على هذه العلوم، والسعي للاستفادة
يها.

ناً بالعلوم المعاصرة، فكما بيّنا، مع تطور
احته الاجتماعية، وبرز طابعه الفردي أكثر
بدقة على بعض هذه العلوم وإشكالاتها
ر الذي يُهدِّد القضايا الدينية.

لام الجديد ومناهج الدراسات والبحوث
ن أكثر الشبهات الأساسية الموجهة إلى
نقل جميعها نستطيع القول إن جلها نابع
عليه أن يتجاهل المتكلم المعاصر هذه
في هذه العلوم خارجدينية، ولا يستطيع
تفادة من مناهجها وطريقة رؤيتها الفكرية

الأخرى؛ لأنَّ أكثر الانتقادات والشبهات

ودية في الغرب، ثم انتقلت إلى بلادنا بصورة
بين الأديان جميعها والإسلام واحد منها. مع
ه الأديان تعطيه القدرة على إدراك: هل هذه
ى ثغرات في دين ما؟ وبما أن الدين الإسلامي
فلا تصدق هذه الشبهات عليه مطلقاً.

عالمية الحيّة تطلعنا على النـزاعات الموجودة،
حديثة.

ت إلى اتساع الكلام الجديد؛ لذلك لا يمكن

لا يشتمل فقط على القضايا الاعتقادية، بل
والاجتماعية، والثقافية، والسياسية، ويعتني

الحديثة، ومناهج الدراسات والبحوث الدينية
متنوعة.

عنها في الكلام الجديد، وبعبارة ثانية، سعة
سيع نطاق احدى وظائف المتكلم أي التبيين،
نوان الإلهيات الحديثة خير شاهد على اتساع

يحية اليوم ومسائلها المصيرية) يتناول هذه
:
مسيحية.

ديدة» للدكتور غلام رضا حداد عادل.

Stot:. John. Decisve Issues Facing Christan Today.

ت متعددة ومتنوعة كخطر الأسلحة النووية،
ية بين الشمال والجنوب، وحقوق الإنسان،
بطالة، والعلاقات الصناعية، وتعدّد الأعراق،
س البسيط، والزواج والطلاق، والإجهاض،
. وغيرها.

في عصرنا الحاضر لا يستطيع أن يكرر كليات
قع الدين ومكانه في هذا العصر، ويعلم كيف

حداً، وليس منحصراً بالقضايا الدينية فحسب
التاريخية وغيرها، خاصة بعد انتصار الثورة
حديدة في مجال الحكومة الدينية يلزم المتكلم
نها.

حقاً واحداً من المفكرين المعاصرين البارزين،
عرضها للمجتمع في المجال الثقافي، ظهرت
. يقول في مقدمة كتابه العدل الإلهي: (إنني
لقلم في يدي، وكتبتُ كتاباً أو مقالة استهدفت
عن الأسئلة التي تدور حول محور واحد هو

جتماعية وثالثة أخلاقية ورابعة فقهية وخامسة
ن هدفاً واحداً يجمعها، وغاية واحدة تشملها،

لأبرار) كان يحتوي على بُعدٍ كلامي، لأنه شعر

ر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم سنة 1401هـ.

ن يؤدي إلى ضرر على المتدينين، فكان هذا
ة.

تضرّ بتدين الشباب انصرف إلى البحث حول
ن ويحفظه بهذه الطريقة، ولهذا السبب أيضاً،
سية الحجاب).

ى إدارة المجتمع أصبحت محل شبهة وشك،
طلبات العصر)، وعندما أحسَّ بوجود بعض
بعض المثقفين المتدينين، خطَّ بقلمه (أصول

، والإيرانية تمت تخطئة الإسلام، والسعي
الثقافة الأصيلة والثقافة القومية، حرَّر كتاب
.

ب لمجرد التحقيق التاريخي فقط، بل شعر بأن
جه هذا الخطر ومحاربته[1].

ليم الدين والدفاع عن حرمته وكيانه، مرتبطة
ين، اختلفت مناهج وطرق المتكلم في مقام

اعتقادي في إطار استدلال عقلي فينبغي أن
ذا كان السؤال بصورة نقلية وكان منشؤه من
بالمنهج والقرائن التاريخية. وهكذا تختلف
اسه وهدفه وأسلوبه؛ لذلك يمكن القول إن
ساليب الثلاثة: الأسلوب العقلي والتجريبي

عة باسم: «حول مطهري وعلم الكلام الجديد» يادنامه
جزء الثاني، تحت إشراف الدكتور عبدالكريم سروش
ية، الطبعة الأولى، 1984م.

ن، لكن تبقى الروح الحاكمة في علم الكلام
إلى ردّ أو قبول أية قضية بالمنهج الاستدلالي.
عملية التي تدور حول الدين، وهي إلى حد ما
والنصوص الدينية لتقديم تصور جديد يحلّ
هة للدين ونستطيع الاستعانة بالعلوم الجديدة
وث الدينية واستخدامها للجواب عن بعض

بغي أن يُجاب عنها بالمنهج الخارجديني،
ي.
كالات ومغالطات المناهج الجديدة المثارة
أن يُعطي هذا الجواب في مقابل أسئلة عالم
باب المسائل التي في مقام (التحقق) إلى مقام

خلال النتائج؛ لأن العوامل الاجتماعية تُبعد
ه الأصلية، وتُوجب تحريفه.
ض الشبهات الخارجدينية بمناهج وأساليب

ة الدين:
ذين العلمين، يمكن الإشارة إلى الفروقات

ي حول الدين لا الدفاع الفلسفي عن العقائد
لاني عن الدين، بعبارة ثانية، في فلسفة الدين
في علم الكلام، فالعقل في خدمة الدين.
و العقل فقط، فلسفة الدين منفردة في منهجها،
تجريبية والنقلية (التاريخية) والعقلية.

بغي بيانه في محله.

ت أنه لا يوجد في الدين قضية أو أطروحة فيها
دها) وأن القضايا الدينية الموجودة إمّا مقبولة
غير مقبولة عقلياً (أي لا يتعهد العقل لا نفيها
يستطيع فرض إمكان وجود نزاع عقلي حول
ينية؛ لأنه لا يعد نفسه ملتزماً بدين خاص أو

حقيقة، ويبحث عنها من دون أية خلفية ذهنية
ومن دون التزام أو تعهد أو اعتقاد، أمّا المتكلم
نفسه مدافعاً عنها، فهو ملتزم بالفرضيات
وازم القضايا الموجودة في نصوصه الدينية،
خلال هذه الرؤية. وتجدر الإشارة إلى هذه
ن هذه الفروق طعناً بعلم الكلام؛ لأن ظاهره
ع لرأي المتكلم، أما الفيلسوف فيتبع الفلسفة؛
وعلمية، أما الكلام فهو فردي وغير محكم،
ة.

طريقة فيتبنى عدة أمور ثم يسعى لإثباتها في
ويقول: إننا نصل إلى هذه النتيجة من خلال
كك عليه بالقول: إنك أردت هذه النتيجة منذ
يجيب بالقول: نعم أردت إثباتها واستطعت
يجب عليك قبول استدلالي إذا كانت مقدماته
ة من هذه المغالطة ضرورة التفريق بين مقام

اسبة مع غرضه ولا ضير في ذلك، والفيلسوف
كال على المتكلمين فحسب بل على الفلاسفة

مصطفى ملكيان.

ين[2] أن العلاقة بين فلسفة الدين وعلم الكلام وعلم الفقه، فكما أن قبول المبادئ والأسس المسائل الفقهية، كذلك الانتخاب الموضعي راء الكلامية، وربما كان هذا التمثيل أفضل بيان كلام الجديد. بعد هذا العرض نختم بأن الدين شبهات والتساؤلات، ومع ذلك استمر وأثبت وة وإحكام أكثر مما مضى. إضافةً إلى دوافعه ه، وهذا ما سنشهده في عصرنا الحاضر أيضاً، معرفة الكاملين للمتدينين والمعتقدين بالدين ت والمفاهيم والأسس والمناهج والأهداف ع جديد بالاستفادة من المنابع والنصوص لنفيسة، ونتائج مفاخر سلفنا الصالح، وهكذا وبة وافية، محكمة واستدلالية.

سط النظري للشريعة» للدكتور عبدالكريم سروش.
صيف 1994م، ص77ـ76. مع قليل من التصرّف في

...ن عند سبينوزا

...هادي أحمد[1]

...غداد.

دين واللاهوت(علم الكلام)، فالدين عنده شيء
هوت ليس نظرية في الله فحسب، بل ينشأ عن
وزا، كما يظهر من عنوانها (رسالة في اللاهوت
الدين والسياسة، بقدر ماهي دراسة للصلة بين
سية، أي ان غرض سبينوزا هو دراسة الصلة بين
دين أو في الكنيسة وبين السلطات المدنية الممثلة
دراسة واقعية للأوضاع التي عاشها سبينوزا من
، وكلاهما يقومان لاعلى العقل، بل على الخرافة
ر العلمي.[1]
حليلا علميا للصلة بين اللاهوت القائم بالفعل

ين والسياسة، ان يؤكد بأن حرية التفلسف لا تمثل
الدولة، بل ان القضاء عليها هو الذي يؤدي الى
في هذا الى اثبـــات ان حريـــة الفكـــر لاتمثل
العقل هو أساس الايمان، والثاني اثبات ان حرية
ة. أي ان العقل هو الضمان الوحيد لتأسيس نظام
سبينوزا في هذا منسجما تماما مع فلسفته العلمية
لعلمية والواقعية في الأخلاق، بصورة خاصة.

(1) Wolfson (H.A): The philosophy of Spinoza.P.10-12.

يتها وعقلانيتها واهتمامها بالجانب الأخلاقي
اشاعة روح المحبة والتعاون بين أبناء الجنس
الدينية من خلال استعمال العقل الهندسي
سي (الأخلاق)، وهو بحث انساني يقوم على
لانسان، ويهدف الى تحليل القوى الانسانية من
لمي يدرس النص الديني كما تدرس الظاهرة
، والوصول الى قوانين تطوره، كما يخضع
العلمي، ويصل الى القوانين التي تحكمها،

نظرية الأخلاق العلمية والواقعية عند سبينوزا
لايمكن الفصل بينهم لأن كل مبحث من هذه
عناصر فلسفته العلمية والانسانية المتناسقة
فهم أي عنصر منها الاّ ضمن السياق الكامل

نهج التاريخي، فرفض وجهة النظر المحافظة
مهمة النقد في هذه الحالة تكون تبرير محتوى
ير دخيلة من العقائد للمجتمعات المجاورة.
اً سفراً، مبينا نصيب كل منها من الصحة
موسى، بل كتبها انسان آخر بعد موسى بمدة
عراض عشرات الأدلة على صحة رأيه يستنتج
ف واحد في عصر واحد لجمهور واحد، بل
؛ لجماهير مختلفة في المزاج والتكوين، وقد
ذلك[2].

(1) Spinoza: The chief works: vol: 2.p 15-21.

الأرض: ص116 – 118.

خدمه سبينوزا في نقد وتقويم التوراة خطوات

تي دونت بها أسفار الكتاب المقدس، والتي
ننا معرفة معاني النصوص حسب الاستعمال
بْرية لغة الكلام والتدوين، وجب علينا اذن
التوراة.

عات رئيسية، حتى يمكن استخدام النصوص
احدة. يجب اذن تحويل الكتاب المقدس الى
يسهل استعماله حسب الموضوع.كما يمكن
رحها أو غموضها، فتوضع الآيات الواضحة
سوح هنا فهم النص حسب السياق، وليس
هم النص، لامعرفة الحقيقة.

ي كتبت فيها الأسفار، أي معرفة حياة مؤلف
ن السفر، ومناسبته وعصره ولغته، ثم مصير
والاختلافات في النسج، حتى يمكن التفرقة
ي. كل هذا من أجل معرفة مدى قدرتنا على

اريخي في دراسة التوراة منهج التفسير، فإذا

حي شفهيا أو كتابيا، وضمان صحته وضبطه

بعد التأكد من صحته؛ بتفسيره وتحويله الى

ة الدكتور فؤاد زكريا،ط 4، ص 25 - 18.

حي الى أنماط للسلوك والى مناهج عملية في
. ويتم تحقيق الوحدة بين الفكر والواقع، أو
ج عن هذا التقسيم، فيدرس النبوة أولا كشعور
فكري، ثم ينتهي بعد ذلك الى السلوك والحياة
رلة، ونظام الحكم الأمثل في الشعور العملي.

المسألة العامة التي تضم كثيرا من المسائل
ليس حكرا على فرد معين، أو على سلطة
ان يفسر مايشاء، وفي أن يؤمن وأن يتصور
على مستوى فهمه، اذ ان الكتاب نفسه قد دون
نبياء، ومعتقدات الرواة.

تفسير، وما تدعيه من حق في تفسير الكتاب
ية البحث ولايمنعه حقه في التفكير والفهم
بهام مؤسسي الفرق الدينية بالكفر، اذا كيفوا
أنه قد تكيف من قبل حسب عقلية الأنبياء،
عصره، ولكن يعاب عليهم منعهم الآخرين
لله وللبشر، لأنهم يختلفون معهم في الآراء

ضوع الذي يتناوله الباحث عندما يريد دراسة
النبوة، والنبوة في الغالب وحي مكتوب، فهي
جانبين:

النبوة على المستوى العمودي الرأسي، كما

راوية الى راوية، حتى يتم التدوين، ثم انتقال
قنين، أي النبوة على المستوى الأفقي، كما

برا؛ لأنه في الحقيقة موضوع للفلسفة الالهية،
وهو مبحث ميتافيزيائي، لايتعدى الافتراض،
، الذي يدرس الأسفار وانتقالها عبر التاريخ،

الله في قوانين الطبيعة، ومن ثم عدم صحة
لأن قدرة الله هي قدرة الطبيعة، وصفات الله
جد أو يتواجد أو يتصل بالطبيعة من خارجها.
لى صحة رأيه هذا، يرى ان الله لايرسل وحياً
ط، يقذفه في قلب النبي الذي يقوم بصياغته في
سوف عند سبينوزا.

ب اسرائيل، بل هي كانت قدسية مؤقتة، نظرا
م، حيث ظل الوحي مستمرا في بني اسرائيل
سبينوزا أية ميزة معينة يتميز بها شعب اسرائيل
ى عقد قام أو ميثاق تم بين الله وبينهم يفضلهم
د.
والانسانية، يناقش سبينوزا المسألة كما يلي:
س على المغانم وحرمان الآخرين منها، كما
وا على مغانم أكثر من غيرهم، والذي يفرح
، وناشئا على الحقد والحسد. السعادة هي
سان أحكم من الآخرين، أو ان يحرم الآخرين
يئا، ومن يفرح لسعادته وشقاء الآخرين يكون
وطمأنينة النفس. لذلك عندما يخبرنا الكتاب
ن معنى ذلك انهم حصلوا على السعادة الحقة
ى طاعة الشريعة. وماكانت الشريعة أقل عدالة

سعادة بني اسرائيل أقل لو ان الله دعا جميع
ية لهم لو انه رعى الآخرين أيضا، وعندما اخبر
مة، فانه أراد بذلك ان يعبر عن مدى حكمته،
ظم من حكمته. صحيح ان الله أعطى موسى
ف لهم عن نفسه كما لم يحدث لأمة من قبل
ه ورحمته[1].

لابد ان تحدث النبوة في جماعة. وقد حدثت
ي لظروف طارئة دون ان يدل ذلك على اختيار
ضيلهم على العالمين، بصورة دائمة ومطلقة.

طبيعة لاتقل أهمية ويقينا عن المعرفة النبوية،
ا الله للناس، فالمعرفة الطبيعية معرفة يقينية
لنبي هو مفسر الأوامر الالهية للناس؛ لأنهم
لايقدرون على ادراكها بالايمان، والمعرفة
قينية، فالله يتحدث ونحن نعرف حديثه، أما
عية. وكل مانعرفه بوضوح وتمييز انما يصدر
ية خاصة بالأنبياء وحدهم، والمعرفة الطبيعية
نهما الاّ في شيئين: ان المعرفة النبوية تستعمل
س، في حين ان المعرفة الطبيعية غايتها الحق.
لمعرفتين. ومن ثم فإن مايصبو اليه الانسان،

حلي بالفضيلة.
عافى.

.52 - 62

اولى والثانية موجودتان في الطبيعة الانسانية،
رى. أما الغاية الثالثة فهي تعتمد على الأشياء
اللذين يجهلهما الجميع. لذلك اعتمد الناس
.

يلة لذلك هو تكوين مجتمع تحكمه القوانين
ي هيكل اجتماعي واحد، وبعبارة اخرى يقيم
م من أجل تحقيق مصلحة عامة بينهم، تعطي
يكون أقل اعتمادا على الحظوظ الخارجية،
ى هذه الحظوظ. لذلك فإن النظام الاجتماعي
الذي ميزها عن باقي الأمم، وهو السبب في
عنى فقط تم تفضيلها. وقد بقيت الدولة العبرية
ي العقل، أو في صفاء النفس، بل كان في تفوق
خلال نظام اجتماعي تعاقدوا عليه صراحة أو
ن مع غيرهم[1].
ة في الكتاب المقدس تدل على ان الله لم
ب الله للعبرانيين أعظم من حبه لسائر الأمم،
ندهم، بل كانت عامة للأمم، وهذا مايشهد به
ين هذا الحق بعد انهيار دولتهم وبعد خرقهم
ن يكونوا مشتتين في الأرض، ومنبوذين من
لجميع الأمم.

ط، بل نزل أيضا نظاما للكون، أو كما يقول
ان الدين اليهودي عند موسى شريعة أكثر منه
ثر منه شريعة. والشريعة هي القانون الالهي

العصور الحديثة، ص121 - 118.

وى والغاية الأخيرة للأفعال الانسانية، فإن من
نهي، لا عن خوف ورجاء، بل عن معرفة لله،
الأقصى، وهو مايدركه الانسان بذهنه لابدنه.
ية اخرى هي المحافظة على سلامة الانسان

والقانون الانساني حقائق أربع هي:
لناس، ويستنبط من الطبيعة الانسانية، ويدرك
ي لايلزم تصور الله كأمير أو كمشرع يسن
.
ق بالروايات مهما كان مضمونها، لأننا نعرفه
صية، في حين ان الروايات مقيدة بظروفها
س الذين عاصروا تلك الظروف، وقد لاتقنع
ى.
ـ اقامة الشعائر والطقوس، أي مجرد حركات
سبة لنظام اجتماعي معين. ولايتطلب القانون
عقل الانساني فالخير الحقيقي يدركه النور
نظام أو قانون اجتماعي، فليس الاّ وهما.
ـ لمن يعرفونه، إذ يعرفون الله عن طريق هذا
ال أحرار، لايخافون من عقاب، ولايطمعون
شأن الرجال الأحرار، بل هما من شأن ضعاف
مد والمال.

يج النص الذي يعتمد على الكتاب وحده، اما
الفطري عند الانسان، وذلك لأن النبوة تتعدى
ها داخل في اللاهوت، في حين ان المعجزة

بالاعتماد على النور الفطري. هذا النور الذي
ضروريا للخلاص. لقد تعود الناس تسمية كل
ن العامة ان قدرة الله لاتظهر الآّ عندما تخرق
التي خلقها الله كما تتصورها العامة. قوة الله
ة لاحقة به، أو كقوة الرعية بالنسبة للدكتاتور.

الله أو معجزات؛ تعبيرا عن تقواهم، وجهلا
وتقديسا منهم لما يجهلونه أو يعجبون به،
قوانين الطبيعة. ويظنون ان اكبر برهان على
رون ان تفسير هذه الظواهر بعللها الطبيعية
ة عند العامة طرفان متناقضان، اذا عمل الله
ب الله. هناك اذن قوتان متمايزتان متعارضتان
ضع لقوة الله والتي خلقها الله كما تتصور
م الطبيعة ثابت لايتغير، ولايحدث فيه شيء
يتضمن حقيقة وضرورة ابديتين، وذلك لأن
شيء يحدث انما يحدث بمشيئة الله وتكون
رة الطبيعة الالهية وكمالها. فلو حدث شيء
ن عقل الله وطبيعته، ولو فعل الله شيئا مناقضا
و. وهذا مستحيل. ومن كل هذه الأدلة وأدلة
جود لها، الآّ في ذهن العامة، ولاتناقض أو
ـ والكون والطبيعة عند سبينوزا موجود واحد
ن مطلقة لاتتغير.

لتوراة أو العهد القديم ونقده، بدأ بدراسة
دراسته على موضوع واحد، وهو الفرق بين

.69 - 7

ه المسيحيون أنفسهم في الخلط بين الوحي
النبي والصحابي، وبلغة العهد الجديد، بين
ولس) بوصفه أقوى شخصية بين الحواريين،
ن حيث طريقة التعبير، نجد ان النبي لايستدل،
ة، أما الحواري فإنه يستدل ويناقش، يجادل
 عرفها من الوحي، أما الحواري، فإنه يفكر
لم يكن لدى بولس اذن وحي من فوق الطبيعة،
دعوات للأخوة وللفضيلة، وهو مايعترف به
 بأمر الله، وتحدث بوحي منه، وبلغ رسالته.
محض ارادته الأماكن التي بشر فيها، في حين
له ووجهه فيها. لقد بشر الحواريون بوصفهم
نبياء، وهم بهذا المعنى قد أرسلوا الى البشر
ة معينة، لأن تبليغ الرسالة ليس موقوفا على
[1].

س بعهديه موضع البحث، وانتهى الى كثير من
د بعد ذلك في القرون التالية وضع تفرقة بين
أول هو موضوع النقد، أي دراسة الوحي من
 الوحي من حيث هو صورة، والثاني موضوع
حيث هو معنى مطبوع في القلب ومسطور في
زا بوصفه هو الذي يعبر عن الحقيقة الالهية

ن الدين والسياسة، يتناول آخر مشكلاته في
 وهي المشكلة التقليدية في فلسفات الأديان

.7

بين الفلسفة والدين، وهنا ايضا يتناول المشكلة
نية، فما دامت مهمة الدين والايمان هي الحث
سان، فإن سبينوزا لايجد هنا أي مجال للجدل
كامنة في قلب الدين الحقيقي، الاّ انه من جهة
قل والايمان، أو بين الفلسفة والدين، أو كما
وبين الايمان واللاهوت من جهة اخرى، اذ ان
عن المبادىء التي يقوم عليها اللاهوت، فغاية
مان الطاعة. تقوم الفلسفة على مبادىء وأفكار
ف بالنور الفطري، ويقوم الايمان على التاريخ
سلوب الفلسفة هو العقل الذي يدرك الأشياء
ل الذي يبغي التأثير في النفوس. ولذلك يترك
كما يشاء، حتى في موضوع العقائد، ولاخير
الآخرين على العصيان والكراهية والجدل
ى ممارسة العدل والاحسان. ويرفض سبينوزا
على النصوص الدينية، فالعقل هبة رائعة، وهو
حرف ميت معرض للزيف الانساني. ان العقل
تها أو كذبها، فهو النور الفطري الذي يحمي
لأحلام، وبهذا المعنى يكون الوحي متفقا مع
غايته وهي السعادة، وعلى هذا النحو يمكن
شاملا مبنيا على العقل[1].

ا تتفق تماما مع فلسفته العلمية، فأخلاقه تتفق
. ولما كانت التعاليم الخلقية بطبيعتها متفقة
جود داخل كل انسان كفيل بإدراك صوت الله،
ى فيه ويحيط بنا بلا نهائيته وسرمديته وأبديته،
الخلقية ليست موضوع تحريف وتبديل. ومن

.81 - 85

ن، فإنه يجهل تمام الجهل حقيقة كل منهما،
ي أي إنكار لدور العقل وأهميته، انما يؤدي الى
عف الايمان بالدين.

سير شيخ الأرض، دار الأنوار، مكتبة العباسية،

جمة: منصور القاضي، المؤسسة الجامعية
بيروت.
ياسة، ترجمة: الدكتورفؤاد زكريا، دار الطليعة،

عظمى في العصور الحديثة، 1948، القاهرة.
5- Wolfson (H.A): The philosophy o
Newyork, 1967.
6- Spinoza: The chief works: Lwes Tra
Newyork, 1951.

ن عند كيركگورد

ن يوسف[1]

ن – مصر.

ـقول واللامعقول

ـول فنقول عنه إنه الفلسفة.. وعن اللامعقول
وجدنا العديد من الصراعات.. الصراع بين
ـكما لاحظ المؤرخ إميل بوترو) قد نشأت في
ـن نستبعد من عداد المذاهب الفلسفية كل تلك
ـل والإيمان الديني. حقاً إن ما يميز الفلسفة عن
ـلطة العقل وحده، ولكن من المؤكد أن إيمان
ـمم تفكيره العقلي، فلا يجد مؤرخ الفلسفة بدأً
ـل جانب من تفكيره عن أنوار الوحي.
فقد أقام ضرباً من التعارض بين «الفكر»
ـعلى الفلسفة، ويشتط في الحكم على سائر
ـو تبرير الدين أو تفسير الحقيقة الدينية. وحجة
ـمن المرء أن يتخلى عن عقله، وأن المسيحية
ـي، كما أن الإيمان بطبيعته لا بدّ من أن يكون
ـه في نظر كيركگورد فكرة تبرهن عليها، بل هو

ـب في المسيحية.. وإذا كانت مشكلة الفلسفة

.

مكن للمرء أن يكون مسيحياً. هذان السؤالان
رد: بل وأساس فكره الوجودي، وفي رأي
فعلاً عليه أن يحيا حياة المسيح وكأن المسيح

وهي أن كيركگورد انحاز إلى الجانب الديني
ذلك أن كيركگورد يلغي الفلسفة بل يجب أن
ب والدوجما العقلية، ولكي نخفف غلواء هذه
سفة أن تعترف بأنها غير قادرة على الدخول
ى أمور عقلية منطقية قابلة للفهم. ولكن على
ى على يقين أن الأبدي من المستحيل الوصول
ه والإنسان، والفلسفة عندما تنطلق في بحثها
A البعيد عن كل العلاقات الإنسانية المتناهية..
دخل في علاقة مع الله. [2]

جوهري والاختلاف بين «المطلق المسيحي»
ي تعبير عن العلاقة بين الله والإنسان برغم
مسيحية هي حجر العثرة أمام إقامة مثل تلك
من المستحيل إقامتها بل هي ممكنة. في حين
ر ممكنة في الفلسفة.. وهنا تكون الخطيئة قد
ى كما أنها تعترف بعدم قيام مثل تلك العلاقة
نفصال واغتراب عن (الله) اللامتناهي. أما في
نة في الإنسان الإله أو تجسّد الإله في الإنسان
ذلك فإزالة الاغتراب الروحي في المسيحية
ة المفارقة Paradox والمفارقة المسيحية غير
اللامعقول.

(1) Kierkegaard, Training in christianity, P. 80.

(2) Keberts: Exintentialism and Religious Belief, P.8

ضوء المفارقة. فإنه اقتنع منذ البدايه ،اه ..
الدين أو المسيحية والفلسفة «من المـ...ـا
ما أتمسك بما هو جوهري في المسيحيه، أي
سوف تشمل حياتي كلها. فإذا جاءت الفلسفه
رية) فلن تكون هذه سوى مسيحية مفلسفة
لحظة التي تنكر فيها ذاتها. فهي لا يمكن أن
أن تفهم وتستكشف حقيقة الوجود المسيحي
جز العقل مهما أوتي من قوة أن يستنتجها». [1]
مسيحية لا يمكن أن تكون مذهباً. فلو تحولت
بها الديني وانتفت العلاقة الإيمانية، ومن هنا
حية ولكن أن توجد في المسيحية.. فالمسيحية
مسيحي" لا أن تصبح "متعقِّل مسيحي"[2].

لإيمان المسيحي يتعارض مع التفكير العقلي
ضاً أن الإيمان لا يقبل أي نسق فكري. لأن
ن أن الإيمان يعتمد القلب. والفكر العقلي
نما الإيمان دوماً قلبي ولا مبرَّر إنه إيمان قائم
ى حد تعبير كيركگورد.

للاعقل أو اللامعقول، وإذا تساءلنا عن السبب
فنقول إنه ربما كان ذلك لمسيرة حياته وقصة
من إيمانه اللامعقول المترسخ في داخله. إلى
يضاً.. فمشكلة الوجود بالنسبة لكيركگورد لا
قولات إنسانية مفهومة. فالإنسان كائن متناهٍ

(1) Kierkegaard: Sickeness unto death, trans by W.
(2) Kierkegaard: Concluding unscientific... P. 339.

طيئة فكيف لذلك الكائن أن يقدم لنا حلاً؟؟
معقول ولا يمكن أن يوضع في قوالب عقلية
قة (وهي لحظة اللاعقل) ولذا يظل الوجود

ورد يقفان على طرفي نقيض.. فإن كان هيغل
لاني.. لقد دفع هيغل بعقلانيته المسيحية إلى
التاريخ فتلك علامة على أن العقل قد تحقق
والواقعي معقولاً، أما كيركگورد، فهو، على
أقصى حد ممكن، فهذا التجلي الذي تحقق
ينبغي أن يبقى عثرة، إن الأزلي قد تحقق في
ولأنه لا يمكن فهمه فهو موجود. [2]

لاعقلي أي الذي لا يمكن فهمه، وإذا أصبح
جود عنده لا أن يصبح معقولاً بل أن يصبح
لأن الوجود يجبَ أن نفهمه ونعقله فإننا نجد
وجود أموراً تظل دوماً مفارقة وبعيدة عن كل

گورد لا يقصد من ذلك إلغاء لكل ما هو عقلي
يعترض وبشدة ضد كل من يريد أن يُخضع
وعلى ذلك فإن كيركگورد يريد الجمع بين
الذي يفقد صلته بالعالم الموضوعي فقداً تاماً
سان الذي يفقد صلته تماماً بالباطن أي يفقد
مجنون. [4]

(1) Macquarrie Existentialism, P. 170.

يركگورد رائد الوجودية د. إمام عبدالفتاح إمام، الجزء

(3) Macquarrie: Ibid, P. 45.

(4) Kierkegaard: Concluding unscientific... P. 174.

الفكر عند لحظة ما.. إنها لحظة.. لحظة
صلح معها أي فهم عقلي فعلي. على حد تعبير
ن وذلك لأن الإيمان المبني على المفارقة هو
نيته أو بمعنى آخر يبدأ عندما تبدأ اللاعقلانية
ارقة عن طريق الإيمان المسيحي يجعل سبيل
. (2)

ورد ويقررها. وهي أن المسيحية ديانة قائمة
اء اعتنق الفرد العقيدة المسيحية أو رفضها
المفارقة. ورفض العقيدة يعني أيضاً رفض
سواء في القبول أو الرفض.

الإيمان هو إيمان بالمفارقة.. فالفرد الجزئي
رقة يقف الفرد على علاقة مطلقة مع المطلق
لتعقل ورغم أن ذلك الإيمان هو الإيمان بتلك

ن الزمان والأزل.. ففي لحظة المفارقة تصبح
ي الحاضر وبمعنى آخر تصبح الذات أزلية.
ي أن الحاضر لم يعد لحظة بل يعد لحظة أزلية
حاضرة.. إن اللحظة امتلأت بالزمان والأزل
معقولة إلا أنها موجودة. وفكرة لحظة المفارقة
(العهد الجديد) «هوذا سر أقوله لكم. لا نرقد
لبوق الأخير» (5).

ظة الأبدية، فكيف يحدث ذلك التغير وكيف

(1) Kierkegaard: Fear and Trembling , P. 78.

(2) Blockham J. K.: six existentialism thikers, P. 4.

(3) ... P. 96. Kierkegaard: Conclouding

(4) Kierkegaard: Fear and ... P. 66.

س 52 :51 16 ،15 العهد الجديد. ص288.

ن ذلك مستحيل إنها اللحظة اللامعقولة. ولذا
ركگورد»... إن لحظة امتلاء الزمان هو لحظة
لحظة الأزلية معناها الماضي والمستقبل في
للأمر فإنه بذلك يدمر تلك اللحظة وتصورها.
معناها امتزاج الماضي بالمستقبل ذلك هو
ن الإيمان وهنا تكون المسيحية كعقيدة وهنا
نها إمتلاء الزمان بالأزل.

هي الحقيقة وهي أقصى درجات المسيحية»،
كن للإنسان أن يوجد في حالة الذاتية (أو

إدراك الصلة القائمة بين الذاتية والحقيقة لا
سيحية وضعاً خاصاً وممتازاً بالنسبة إلى سائر
جود هذه الصلة وأدركت شيئاً من طبيعتها.
به المسيحية في قوله: «إن الذاتية في أقصى
كگورد بهذا القول؟

ى درجات الذاتية) فهو لا يعني أن الفارق بين
رون أن الحقيقة موضوعية (وبذلك يعالجون
ج من حد أدنى للذاتية حتى يصل إلى حدها
رد في هذا الموضوع واضح كل الوضوح. إن
ية، وبين الحقيقة الذاتية فارق كيفي لا يمكن
رتبة الإيمان، إذ يرى أنه مع أن الإنسان تمكن
جاتها لأنها أعظم اختبار لقدرة الإنسان على
العقائد عن المنطقي والمعقول.. المسيحية

(1) Kierkegaard: The Concept of Dread, P. 81.
(2) Kierkegaard: Concluding unscientific, P. 284.
(3) Ibid: P. 242.

ف والمفارقات التي تتحدى الفهم الموضوعي
ن بها لنوع من التوتر والإرهاق العنيفين فعلى
ـ الناحية العقلية) ليصبح مسيحياً حقيقياً، إن
ـ على المبدأ القائل: (بأن الذاتية هي الحقيقة)
ـدرة الإنسان على الإيمان وعلى الاستمرار في
رى لجذب النظرة الموضوعية إلى المسيحية

في اتحاد الزمان مع الأزل، فمشكلة التجسد
لقد تجسّد الله الأزلي في لحظة زمانية من
سيح.. في تلك اللحظة تحول الله إلى شخص
سيد.. ومع تجسد الله في يسوع المسيح امتلأ
ى أهل غلاطية في الأصحاح الرابع: «ولكن
وداً من امرأة تحت الناموس. ليفتدي الذين
أبناء أرسل الله روح ابنه إلى قلوبكم صارخاً
ن كنت ابناً فوارث لله بالمسيح».[1] ومن هذه
ده في يسوع المسيح أصبح فرداً إنسانياً وفي
لهي إنساني والإنساني إلهي.
ـ ونوع من المحال فالفهم العقلي للمفارقة
وصول إلى الله لابد أن تقدم نوعاً من الفداء
ش الفداء هو العقل.. فالإيمان بالمفارقة هو
ليك أن تؤمن بالمفارقة.. فالإيمان المسيحي
إيمان بالمعجزة التي تفوق العقل البشري..
ـ في دائرة الإيمان وما عدا ذلك لا يعد إيماناً.
ـ هذه العثرة تحطيم للعقل والفهم.
رقة لوجدنا أن العقل مرتبط بشكل جدلي مع

ية، الأصحاح الرابع، ص308، الطبعة المصرية.

يقة سلبية. ومعنى أنه مرتبط بطريقة سلبية أي
بمعنى آخر أن المفارقة المطلقة تستوجب فقد
رة المفارقة دوراً أساسياً في فلسفة كيركگورد،
يش فإنني أعيش في قلب المتناقضات، لأن
ة أملك حياة أزلية. ومن ناحية أخرى أملك
.. والرابطة هي الإيمان».[1]

. على أنه ينبغي ألا يُفهم ذلك بشكل مطلق..
فكري للإنسان. فالفرد الإنسان يفكر بشكل
والتمييز بين المتناقضات، أما تلك الديانة
اقض والتعارض دون لحظة فهم أو تحليل أو
فهم الإنساني ولذا سماها كيركگورد المفارقة

ي المسيح تعبير عن الحب الإلهي للإنسان
هي والإنساني.. إنها حقاً حياة عجيبة ملؤها
حب من المؤسف يساء فهمك.. هكذا هو الله
سيح وبكل تواضع وبكل الحب الشامل لكل
هو المفارقة.

ل عقلي أو بشري لمعضلة الوجود البشري،
وخطيئته يجعلان من المستحيل عليه أن يصل
لي لأن مفارقة الوجود البشري لا يمكن حلها
لوجود البشري لن يكن إلا بمفارقة أعظم هي
يء، مفارقة التجسد، اللطف الإلهي للإنسان.
ع أو تفسير عقلي للمسيحية، فقد قال لسنج
يمكن أن تكون أساساً لحقائق العقل الأبدية.

(1) Kierkegaard: The Journals, P. 181.

تق في ذلك. أما كيركگورد فقد سلك طريق
العقل ونحن لا نستطيع الإحاطة بها إلا بفعل
رة الإيمان). وتلك أيضاً هي (اللحظة) التي
ي تصطدم فيها الأزلية بالزمان، وهذا لا يعني
،، وإنما تعني أن هناك بعداً للأزلية في حياته.
Martin J.Heine يظل الفرد في وجوده بوصفه
ريق باستمرار، في عملية صيرورة لأن يصبح ما
على الدوام ظهر موجة القرار.

يل عند كيركگورد في اللحظة التي نوجد فيها
اتية، ونحققه في الفعل الذي نريد به المسيح،
سنا، «أنا لا أريد سوى شيء واحد، أن أنتمي
وهكذا فإن إرادة شيء واحد التي هي أيضاً
حياة المسيحية، هي التي تضفي على ما يسميه
رالأصالة الوجودية.

وهذا الإثم جعل الإنسان يفقد العلاقة السليمة
ضاً يفقد ثقته في إقامة علاقة صميمة مع الله.
طة الأزلية فالذات الخاطئة ألغت إمكان قدرة
لعل سبب الشعور بالتعاسة والألم أن الذات
إنها تتأمل كل شيء حولها، حتى الدين فإنها

قرطاجي ذهب إلى أن موضوع الإيمان هو المحال
ستحيل)، وهو الذي صاغ العبارة الشهيرة في تاريخ

ستعاره كيركگورد من القديس بولس (لليهود عثرة
حاح الأول 22. والمقصود أن العقل يصدم بموضوعات

ات تود أن تصل إلى السعادة وهي تعلم وتعي
ادة المنشودة تقيمها الذات أيضاً على أساس
سى أن ذلك ضرب من المستحيل فلكي تصل
لأشياء أو أن تتعقل الدين وتفهمه. وإنما عليها
فقط أن تدرك الإثم. إن لحظة الإدراك مطلوبة
آخر أن تواجه الذات فتعترف بإثمها وتؤمن
الودية مع الله ممكنة لأنها في تلك اللحظة
لحظة جدلية عند كيركگورد إنه الفهم وإلغاء
اتها ولمعرفتها بالمفارقة والمغايرة بينها وبين
تؤمن الذات بالمفارقة الدينية ومن ثم فإنها
لاقة السليمة مع الله. «إن المسيحية تعلمنا أن
هذا الفرد الجزئي أن يتحدث مع الله، بل أكثر
في لحظة هبط إلى الأرض من أجل ذلك
ه توجد وتولد وتُعَذَّب وتموت.. إنه الله الذي
ذلك الإله الذي يرجو من الإنسان الجزئي أن
قل أكثر من ذلك! وأكثر من تلك الحقيقة التي
(1)

فر للإنسان خطاياه.. يقول بولس الرسول
خطاياهم، طوبى للرجل الذي لا يحسب له
طايا؟ الجواب إنه الغفران الإلهي إنها المحبة
الله في صورة المسيح لكي يتمكن الإنسان
ولذا فإنه بالإنسان رؤوف رحيم.. ربما شعر
ر الذنب الملقى على عاتق الإنسان وأشفق
ن الرب أراد أن يتحمل ثقل الإنسان وذنب
المنفصمة بينه وبين الإنسان إنها قمة المحبة،

(1) Kierkegaard: Sickness unto Death, P. 210.

لتجسّد يتحمل الرب عذاب الإنسان بالتجسد
! المسيح يستر خطايا الإنسان يغطي بجسده
الة فعن طريق يسوع تُستر العيوب والخطايا

ان الخطايا إذن ليس مستحيلاً بل هو ممكن
ي وإدراك بتلك الخطايا، وفي الوقت نفسه أن
ران، هذا هو الهام في غفران الخطايا. والسؤال
ني أن الخطايا يمكن أن تُغفر والوعي بإمكان
ري أن يكون الفرد واعياً بشكل مستمر بأنه
ضاً بإمكانية الغفران. إنهما لحظتان أساسيتان
لحظة الوعي بإمكانية الغفران.

ى تلك اللحظات؟؟ لحظة الوعي بالذات
؟؟ والإجابة هي أن كيركگورد أراد أن يكون
اته بوصفها ذاتاً خاطئة وأيضاً ذاتاً مغفوراً لها.
حياته الماضية (حياة الخطيئة) لأنها مكوّن
حظة تجعل للغفران معنى وقيمة. فبرغم أن
يضاً لا ينبغي إلغاؤه، ولو رضينا أن نلغيه بجرّة
ظة الغفران يمكن أيضاً أن تلغى بجرة قلم،
ة وأمله الدائم في الغفران ثم إيمانه المطلق
فهم إصرار كيركگورد على وعي الفرد بلحظة
كانت رسالة المسيح إلى الإنسان أن يجعل
على المؤمن، أن يجعله يتذكر دوماً أن الذات
دوماً أنه كان مثقلاً بهموم الخطايا والآن تُغفر
كر دوماً أن خطاياك قد غُفرت لك.. عليك
ك فكرة هامة أيضاً في تلك المسألة وهي أن
سان فالله محب للإنسان ولأنه محب له فقد

على الإنسان وأراد به الرحمة، ولأنه يحبه فإنه
لأزلي. حب الله للإنسان جعله يظهر في لحظة
مكن قياسها».

ي ما هو زماني!

؟؟ ماذا يعني غفران خطايا الإنسان؟؟

الإنسان يعتريه التغيير. إن الرب يعلن للإنسان
ين أن الرب لا يتغيّر. والهام في المسألة أن
أن الله غير قابل للتغيّر وهذا هو الذي يحتاج
ى الرب الذي لا يتغير.

من خلال قناة يسوع.. وفكرة التكفير عن
تحدث تغيّراً فردياً أي الفرد الخاطىء، فالفرد
جسد في المسيح من أجل إمكان الغفران.

د الله في المسيح لابد أن ينظر له بشكل أعمق
ثة سوف تؤدي إلى غفران الخطايا بجرة قلم
الخطايا بذاتها ولكن الغفران يتم وفق جدل..
ذي يحوي لحظتين هامتين وهما الرغبة في
التجسد تم على أساس رغبة الله في غفران
هامة والضرورية والأساسية في جدل الغفران
ن الأولى وهي لحظة الإيمان بإمكان الغفران

أولى موجودة أما اللحظة الثانية وهي الإيمان
لمشكلة، فالجدل لا يتم هنا حيث يترتب على
ة أقصد خطيئة عدم الإيمان بالغفران، بمعنى
ن غفران الخطايا يتم بالتجسد أو من خلال
رقة يحتاج إلى الإيمان بها، هنا يتم الغفران.

التجسد ومفارقة الإيمان بإمكانية الغفران من
سك بذلك الجدل إلى الدرجة التي لا يتصور
العلاقة بين الموجود الزماني والأزلي. وهذه
لأن الموجود الزماني موجود آثم ورغم ذلك
جدل الإيمان بغفران الخطايا عند كيركگورد
والرب تلك العلاقة القائمة على المفارقات.
ية الغفران. ولكن ثمة لحظة هامة أيضاً هي
عن طريق الرب يعني أن الرب بالنسبة للفرد
ل المنشود وهذا الأمل وهذا المثال له تأثير
س بالخطيئة وإيمانه العميق بإمكانية الغفران
الفرد ذاته الحقيقة، إنها لحظة التحول من
حقيقة ذاته الروحية وليست المادية، في تلك
يقتها وتتحول من ذات جزئية مشتتة عن طرق
ن بإمكانية غفران خطايا الفرد هو لحظة تغيير
بشري إلى ذات روحية. غفران الخطايا يلغي
لة إنها الذات الروحية..».

اللحظة التي أدركها كيركگورد من إمكانية
الخطايا ونسيانها بل تصل بالفرد من حالته

من رجل فلسفة إلى رجل دين متصوِّف من
إذا قلنا إنها لحظة حدس قلبي يكتشف الفرد
الذات الروحية الحقيقية.

بأن فكرة كيركگورد هي فكرة الفرد وليس
ن أن ينصَبّ على فكرتين أساسيتين هما..
التاريخ كله عند كيركگورد هي التي تعظّف
سيح، وهذا بمعنى ما، هو كل ما يحتاج المرء
رد تكمن المشكلة في تحول الله إلى فرد في
خارج كل محدودية تاريخية إذن كيف يمكن

ما ليس تاريخياً؟؟ إنها المشكلة أو المعضلة
جسد الإلهي في التاريخ من منظور الزمان
تاريخ وهناك أحداث تاريخية زمانية وخاضعة
، فلا يمكن إخضاع الأزل والأبد للمقولات
قولات العقل والفهم، والمسألة هنا ستكون
.. ولكن الشيء اللامعقول هو ذلك التجسد
خي في التاريخ. كيف يمكن فهم المسالة؟؟
م والعقل.

عقب، فالخالق دخل مع المخلوق في علاقة
لتمييز بين الخاطىء أو المذنب والغير مذنب،
مذنب فهل تحمَّل الله ذنب الإنسان؟؟ وكيف
محدود المرذول؟؟ كيف يكون ذلك؟ لقد
زمان والأزل. ولكن لم تحل المشكلة، كيف
الخطيئة غير خاطىء مع التجسيد ومن يتحمل

حل المسيحية،تجسد الله في التاريخ، تجسده

ى ما. وأصبح الإنسان إلاهاً بمعنى ما أيضاً..
انيا هو الله هنا تكون المسيحية وأن ذلك الفرد

فالإله المختلف عن الإنسان دخل العالم في
في صورة فرد جزئي.. أيضاً تحول الزماني
الزمان إلى مطلق عن طريق المسيح.. تلك
يركگورد في فقرة شهيرة أن تلاميذ المسيح
رصة لمعرفة تفاصيل حياته لا يتميزون على
شر التالية لو لم يخلف الجيل المعاصر شيئاً
ه في سنة كذا وكذا ظهر الرب بيننا في صورة
جتمعنا ثم مات في النهاية» لكان ذلك يكفي
عانت المسيحية من مصير تحولها إلى تاريخ،
Christia إلى العالم المسيحي Christendom
ة التاريخية الجمعية التي أفرغت تلك الحقيقة

مع التاريخ فالمجموع أو الحشد كان أقوى
الفرد ذاته بدلاً من أن يضيعها.. لقد فقد الفرد
د على أنها فكرة تاريخية، وبدلاً من العلاقة
قة إلى علاقة بين الفرد والحدث التاريخي.
الدخول في علاقة مباشرة مع الإنسان، فماذا
دخل بها الرب في صورة المسيح، وبدلاً من
وها إلى مسألة تاريخية، وراحوا يكررونها في
عامل الخلط الذي أنتج (العالم المسيحي)..
ن أن يبدأ (بالعهد الجديد) بدأ «بالإيمان الذي

(1) Kierkegaard: Training in christianity, P. 84.
(2) Kierkegaard: Philosophical Fragments, P. 42.

يستمر هذا الخداع الذي يبرز التاريخ والجنس
خصي المفرد الذي هو المقولة الجوهرية في

لتجسيد أو قيمة المفارقة في المسيحية، أو
كگورد ينظر إليها نظرة إيمانية بحتة.. فلحظة
حاسمة للذات الآثمة للوصول إلى المطلق.
جامعة بين التاريخية والأزلية هي لحظة الغبطة
طة سوف تتصل بالأزلي والمطلق من خلال
المسيح. وهنا أيضاً تكون جدلية الذات بين
خية ولابد أن تعيش في الزمان والتاريخ ولكن
فارقة ومن ثم فهي مؤمنة بالأزلية أو قل إنها
أخرى. هنا يكمن التناقض ولكن سرعان ما
ا بصدد الإيمان.. يرى كيركگورد أن ما حدث
ـ كمفارقة ولكن الإيمان بالتاريخ المسيحي
بس.. فطوال التاريخ المسيحي والمحاولات
يف من اللاعقل في المفارقة. وكانت النتيجة
ي المسيحية لأنه مؤمن بها، أصبح الفرد في
إيجاد التواؤم والتناغم بينه وبين الله، فالفرد
في قلب التاريخ، أي كحدث تاريخي يمكن
حي هي لحظة أزلية وهي واقعة أزلية مطلقة
اث تاريخية زمانية. إنها ليست ظاهرة يمكن
من خلال الأحداث التاريخية.. إن ذلك نوع
رائه. وسوف يكتشف العقل بعد رحلة بحثة
لعقل ذاته، أي لحظة اللامعقول الإيماني في
ي محاولة معرفة معاصري المسيح لا فائدة

(1) Kierkegaard: The last yerars, Journals, P. 143.

ي نستفيده من ذلك؟؟ لا شيء إذن الأهم من
نسان هو الله دون أدنى علاقة خارجية فالمهم
ين الإيمان والمعرفة. والإيمان الحقيقي سواء
على المشاهدة الحسية او حتى على التصور
لايقين)، وهذه المخاطرة وهذا اللايقين هما
ناس طوال القرون المتتالية. فمن يحاول فهم
ألوهية المسيح لها طابع التخفّي والتستر. لقد
ذلك الجانب المعارض كل المعارضة لكونه
ان المسيح قد تخفى في الجانب الإلهي وهو
المطلق قد تخفى أيضاً ولكن بصورة إنسانية..
جانب الإلهي وضاع الجانب الإنساني. فلم
ل كيركگورد ما المقصود بالتخفي المطلق؟
ح هذا الإنسان الفرد. إن ذلك هو أعمق صور

ة. لأن تلك الحادثة، أقصد حادثة التجسُّد،
ث التاريخية. فإذا حاولنا فهم التجسد ضمن
يعاً في فهم المعنى، فهل يمكن لنا أن نفهم
سيحية؟ الإجابة بالنفي والسبب ببساطة أن
Parado أي تعتمد على الإيمان. وعلى ذلك
الإيمان بالمسيح وبمفارقته يعلمنا الكثير. (3)
نوي على التناقض بمعنى أنه يذهب إلى أن
ية وهذه الحادثة التاريخية أهم حادثة للذات
ستحصل الذات على السعادة الأزلية. لكن

(1) Kierkegaard: Philosophical Fragments, P. 78.
(2) Kierkegaard: Training in christianity, P. 127.
(3) Ibid: p. 78.

قة بالتاريخ إنها لحظة مطلقة او لحظة ممتلئة
حده يقوم بتفرقة بين التاريخ البشري والتاريخ
حين فرَّق بين دين المسيح والدين المسيحي

ين المسيح والدين المسيحي. فدين المسيح
حد وراء المسيح، بل تم تحريفه في الأناجيل،
ى تبعية لرجال الدين.. وهو الدين الذي يدعو
هو في جوهره مثل باقي الديانات السابقة عليه
لدين التاريخي الذي نشأ مع ظهور الأناجيل
هو دين الشعائر والطقوس وليس دين التقوى
دين وليس دين العلاقة المباشرة بين الإنسان

رد فقد أقام تفرقة بين نوعين من التاريخ: التاريخ
الدنيوي فالمقصود به التاريخ الإنساني الذي
شارك في ذلك التاريخ بجانبه الإنساني، لكن
نه المطلق المتخفي وعلى ذلك فهو يساهم في
يخ الإنساني والتاريخ الإلهي.. وإذا اعترفنا بأن
ذكر أنه لم يكن مجرد شخصية تاريخية عادية
لاقة له بالتاريخ الإنساني مطلقاً. (3)
؟ هل يمكن للرجل المؤمن أن يستفيد شيئاً من
يخية يمكن أن تقدم للمؤمن شيئاً؟
ن يفيد الرجل المؤمن في شيء ومهما فهم
ه لن يعثر على شيء.. إن المهم في المسيحية

(1) Ibid: p. 33.

حنفي.، دار التنوير، ص 299

(3) Keirkegaard: Traning in Christtianity, P. 67.

نجسد المسيح. إن هذا هو الإيمان الحق. إذن
شكل مباشر فيؤمن بها لا يتعقَّلها أو يتفهَّمها.
ه يجد نفسه ملزماً بفهم تلك التفاصيل وفهم
م يضيع الإيمان. ولذا فإن كيركگورد رأى أن
لاقة مباشرة مع المفارقة أو العثرة، أن تصبح
وهنا تكمن حقيقة أخرى ينبغي أن نلتفت إليها
ائم سواء مضى التاريخ أو لم يمضِ، إنها فكرة
نى آخر فكرة المفارقة أو التجسيد المسيحي
دوماً وكل التاريخ المعدود بالسنوات لا فائدة
وماً في لحظة وفي كل لحظة، إذا اقتنع المؤمن
وعلى ذلك يقرر كيركگورد أن فكرة العثرة أو
سرة التي يقترب منها الكل في كل عصر بنفس
[1]

ؤمن بهذه الفكرة، أقصد فكرة المفارقة، لأنها
ية.. فإننا نجد القديس بولس يرى أن فكرة
مته من مشكلات.

ى إلى أهل كورنثوس أن الوحي قد أتى بحجر
والهيلينية، فاليهود يسعون إلى الخلاص عن
(أي القانون الإلهي) وبإطاعة وصايا الله الذي
ده. واليونانيون يبحثون عن خلاص يتحقق
 الطبيعي للعقل فما الذي جاءت به المسيحية
ص عن طريق الإيمان بالمسيح المصلوب،
 الذين يسألون عن علامة على القوة أو آية
المتواضع الضعيف الذي هو فضيحة في نظر
ى جهالة عند اليونانيين الذين يسعون إلى بلوغ

(1) Kierkegaard: Pliilasophical Fraqweutr, P. 125

م لهم فكرة لا معقولة هي فكرة الله الإنسان
جديد من بين الأموات لينقذنا ويخصلنا. ليس
حكمة العالم سوى سرِّ المسيح الملغز الذي
د حكمة الحكماء، وأرفض فهم الفهماء، أين
هر، ألم يجهل الله حكمة هذا العالم، لأنه إذا
إلا بالحكمة استحسن الله أن يخلق المؤمنين
واليونانيون يطلبون حكمة ولكننا نحن نكرز
انيين جهالة، وأما للمدعوين يهوداً ويونانيين
لة الله أحكم من الناس وضعف الله أقوى من

رة التكرار Repetition.. وعلى الرغم من أن
قدم وإمكان الكمال، فهناك صورة للتكرار،
أن نشبه هذا التكرار بالتذكر كما عرفه اليونان،
حركة واحدة ولكن في إتجاهين متعارضين،
ن أن التكرار الجدير حقاً بهذا الاسم هو تذكر
وماً».[2] ويعني كيركگورد أن هناك حالة أصيلة
لال فعل الإيمان الذي يتخذ في لحظة القرار:
تحقيق هذا التكرار عن طريق فعل الإيمان
ه إلى إبراهيم.. كان إبراهيم يعتقد أن الله لن
سه مهيئاً للتضحية بإسحاق إذا طلب منه ذلك،
يمكن أن يكون نتيجة لحساب إنساني، وكان
ضحية يرجع عنها في اللحظة التالية.. إن الله
ه إسحقاً جديداً، وأن يعيد إلى الحياة من قُدِّم

ط: ترجمة إمام عبدالفتاح إمام ج1. مكتبة سعيد رأفت.

(2) Kierkegaard: Fear and trembling P. 55.

ك أن كل حساب إنساني قد توقف منذ مدة

ولا يمكن لأي فرد كان أن يقوم بما أقبل عليه
سوف يكشف أن إبراهيم كان أمامه الكثير من
ف الكارثة ولكنه لم يفعل.. لأنه رفض المتناهي
براهيم وتاريخيتها والزمان الذي استغرقته كل
تناهي وعلى ذلك فإن كيركگورد لم ينظر إلى
اللاتاريخية، لقد قام كيركگورد بهجوم شديد
الذي كان يصوره الجدل الهيغلي، وقد هاجم
ه.. الروح الكلي، روح العالم، ليس ذا واقعية
شئاً آخر سوى (مفهوم الروح) الذي ينبسط
لذي يأخذه هذا الأخير عن نفسه، ليس عنده
وعي الذات هو السلطة الوحيدة في العالم
غير مولد ونمو وعي الذات.[1]

كون على أنه سيرورة متلاحمة، تحكمها قوانين
فإن فلسفة التاريخ الهيغلية، وإن كانت لا تفتأ
يخ.. لا يمكن أن تكون في الأساس إلا شكلاً
دم التاريخ لا يحفظ سوى الطابع الموضوعي
رادة الفرد.. ويصل كيركگورد إلى إزالة كل
ذ موضوعية التاريخ تحت قلمه طابع جبرية
الفهم الهيغلي للتاريخ فيرى فيها إهانة لله..
نهاية له! لماذا لا يسير الله بشكل أسرع إذا لم
الدرامية، أو بالأحرى ياله من إسهاب ممل!
أن يهدر كما يفعل الطغاة حياة أعداد لا تحصى

س مرقص. دار الحقيقة للطباعة والنشر، بيروت. ط1.

(2) Kierkegaard: Philosophical Fragment, P. 43.

يخ تماماً. بيد أنه، إذ يبسط نظريته في شروط
لتاريخ الذي تصوره هيغل، يرى نفسه مضطراً
وجد تاريخ ولكن ليس بالنسبة للإنسان، الذي
، المشاهد الوحيد القادر على شمول كل سير
لتاريخية تصنع مشكلة خاصة ومعقدة: كيف
لتاريخ، هو في الوقت نفسه قادر على معرفة
لى ربط الفعل العملي والتأمل برابطة جدلية
تلمساً خطى طريقته ولكن لم يبلغ النتيجة،
نقطة التي فيها يوجد العمل والتأمل في حالة
ن عن عجزه عن اكتساب رؤية المجموع، لأنه
عرفة جملة التاريخ تبقى محفوظة لله وحده.

على نحو أوضح، بواسطة صورة، بالفرق
لاقة الفرد الأخلاقي بالله وعلاقة التاريخي
المسرح الصغير الخاص حيث المشاهد هو
فسه، وإن كان عليه أن يكون بشكل جوهري
نسبة لله المسرح الملكي، حيث هو الشاهد
ه الوحيد الذي يستطيع أن يكونه، هذا المسرح
أنه متفرج، فهذا معناه عندئذ أنه ينسى ببساطة
مسرح الصغير، تاركاً لهذا المتفرج والشاعر
ما الملكية. [1]

والله بواسطة لا أدرية تاريخية منسجمة. هذه
رجوعاً إلى ثيوديسيات[2] القرنين 17و 18

(1) Ibid: 65.

الكلمتين اليونانيتين Theos إله وDike عدالة) مذهب
في العالم وكان الفيلسوف الألماني ليبتز استخدم هذا
شكل التيوديسيا، في هذه الصيغة أو تلك، جزءاً هاماً
يحاول اللاهوتيون أن ينزعوا عن الإله المسؤولية عن

ضات التاريخ الظاهر وعلى جوانبه المنفرة،
لله الكلي العلم. بيد أن هناك فرقاً بين هذه
ني هو أيضاً قدرة بلوغ مقتربة، أو على الاقل
أو الترابطات الواقعية للتاريخ في جملته ولا
س إلا في الظاهر مسألة درجة فقط.

مرحلتين اثنتين في تطور الأفكار، التطور
فائق السرعة خلال القرن 19، من جانب
العيانية أمام خطوات تقدم التفسير العلمي
تخلي للبحث العلمي الموضوعي عن أقساط
دوام وإلى الانسحاب أكثر فأكثر إلى ميدان
رد أيضاً هذا الانسحاب يظهر بوضوح: «إن
عاً في كتلة البشر الموضوعية، لا يخشى الله:
إلى قانون من قوانين الطبيعة ولعله على حق،
لأن هذه خاضعة للضرورة المحايثة لتسلسل

إذا. كما كانت قبلها لا أدرية شلاير ماخر،
بتأويل العالم وعن جميع المواقع التي بات
الداخلية الخالصة أرضاً فيها يظهر لها الدين

ن إلى الشر على أنه وهم فقط، أو يبررونه بوصفه عقاباً
ث مضمونها الموضوعي فكانت التيوديسيا تستخدم،
كادحين، وآلامهم في المجتمع الاستغلالي، وفي مهادنة
الكثير من مفكري الماضي التقدميين (فولتير، هولباخ)
الرجعي في المجتمع. وقد قال أبيقور في معرض تبيان
ون وقوع الشر ولكنه لا يقدر على ذلك، وإما أن يكون
غير قادر وغير مريد، وإما أن يكون قادراً ومريداً، فإذا
إذا كان قادراً، ولكنه لا يريد، يكون حاقداً. وإذا كان
يكون إلهاً. وإذا كان قادراً ومريداً. فمن أين يأتي الشر،
المختصر دار التقدم موسكو ص153.

(1) Kierkegaard: Ibid: P.127.

د هي أنه فيما يخص علاقة داخلية الإنسان
وحيدة، والألفي سنة التي انصرمت منذ ذلك
طة وساطة أوشفاعة للذين جاؤوا متأخرين..
ا بقينا مع الجوهر، ليس ثمة فرق بين الأول
شهادة المعاصرين فرصة إيمانه، بينما يجدها
نها، وهم من ثم غير مدينين بشيء لأي جيل،
ساطة إلا فرصة للوصول إلى الإيمان..[1]

د جوهرياً في التاريخ هو خلاص النفس الآتي
يق، التي تفرض نفسها جدلياً طريق إبادة صفة
يف الجوهر الفلسفي للفكر الكيركوردي
ى قادرة على بلوغ درجة الواقع العليا وهي
هذه التاريخية الزائفة.

همية كبرى بالنسبة لتطور اللاعقلانية اللاحقة،
عة المطلقة التي تريد نفسها هي أيضاً تاريخية
ة الواقعة تماماً خارج سير التاريخ...

(1) Ibid: P. 98.

عند كيركگورد

لإنسان، وهي من ثم ليست جزءاً من طبيعتنا
حرية يحاولون دائماً أن يعرِّفوها كما يُعَرَّف
اً، وهي لهذا تند دائماً عن الجهود التي تبذل
رض دائماً وجود حد منخفض عن ذي قبل،
، لكي تتبين العلة التي يستند إليها أو يتوقف
فل) هي دائماً بداية أولى، ولهذا لايمكن أن
ضمن سلسلة من العلاقات أو الروابط. وهذا
الحرية على هذا النحو لابد أن ينتهي به الأمر
لبرهنة، فقد التمس البرهنة على عدم وجود
حَدَّد، وليست جزءً من الطبيعة الإنسانية، فعن
وف على حقيقتها؟ هنا يقول لافل إن الحرية
ل في خلقها، فليس من الممكن الكشف عن
ي به تتحقّق وتمارس ذاتها. ومعنى هذا بعبارة
بالفعل الذي تتحقق بمقتضاه، و تبعاً لذلك
كن أن نشعر بالحرية، بل يجب أن نقول إن

ي لهذا تصاحب دائماً كل انتقال من الإمكانية
ه، من حيث إن هذا الوجود متوقف علينا، أو
ي بها أن نتحرر من عبودية المادة. و هذا هو
ن المسوؤلية التي نشعربها إزاء ذواتنا. [1]

ن ومن ثم فهو يختار.... إنه إنسان حر...

ص30.

لة حسية إلى مرحلة عقلية. إنه الكائن الباحث
إلى مؤلفات كيركگورد وخاصة (أما... أو...)
سنلاحظ أن المراحل في الواقع ليست مراحل
درِّجة للحياة... فالمرحلة الأخلاقية أو حياة
ية) والتي هي أصلاً مرحلة الوجدان والمتعة،
نتقال... فيقول (في بحر لا نهائي من الملذات
. وقد شعرت بقوة اللذة التي تسلّمني كل منها
شوة من اللذة ولكنها نشوة خادعة فقد كنت
من التشتت الذهني الذي يعقب تلك الحالة،
استمتعت بذلك المذاق! غير أن هذه المتعة
مضي دون أن تخلف بصماتها العميقة داخل

الزمان هي المرحلة التي مازالت سابقة على
الفرد في هذه المرحلة متحد وملتصق تماماً
معبّرة عن اللذة والشهوة. و ذلك مثل الطفل
في البداية لا يهمه إلا رغباته وخاصة التي
دوماً يبتعد عن كل ما يسبب له نوع من الألم
ط بالجزئي... ». [2]

سم بأن الذات متحدة مع العالم المحيط بها،
الذات وموضوعها ومعنى ذلك أن العلاقة
ن الذات في تلك المرحلة ذات غائبة ذات
الحسية المباشرة هي سيطرة الرغبة أو اتحادها

و) عند فرويد الذي هو منبع الطاقة البيولوجية

(1) Kierkegaard: The Journals, Tran ... By Alaxande

(2) Kierkegaard: Sickeness unto Death, P. 239.

عن الأخلاق والمعايير الاجتماعية و المنطقية
حي مبدأ اللذة pleasure أي يندفع إلى إشباع

ه المرحلة، صحيح أنه اعتمد على الأساطير
، ويقدم لنا تحليلاً نجد فيه شيئاً من القبول
ا فرويد تفسيراً للكيفية التي سيطر بها الإنسان
امة «أن الحصول على النار اقتضى بالضرورة
ة بناء الحدث الأعظم بعدما أصبح على مقربة
ة ومن ثم أطفأها بسيل من البول. إن ما بين
ي أن أعمدة اللهب التي ترتفع إلى أعلى كأنها
قضيبياً ولهذا فإن التبول على النار لإطفائها
حولة جنسيّة في مجال المنافسة الاستجناسية.
ى ذاته هذه اللذة ويبقي على النار مشتعلة هو
لخدمته، إن من يقدر على أن يكبح جماح
مها وتسخيرها كقوة من قوى الطبيعة، وهكذا
اً نظير الإحجام عن إشباع غريزة. وفضلاً عن
مة الجلوس بجوار الموقد وحراسة النار التي
ها التشريحي يستحيل عليها الوقوع في هذه
ببروميثيوس حين أوثق بالسلاسل إلى صخرة
حاقد من قبل الهو وانتقاماً لما عاناه من الكبت
«أنكر شهواته الغريزية وأبان عن مدى فائدة
حقيقاً لأهداف الحضارة».[2]

سارة عرف التعين وانفصل عن رغباته. أما

ار القومية، ص 5، سنة 1963. ص 497.
لال، الجزء الثاني، الهئية المصرية العامة سنة 1978، ص

متوافق و متحد مع ذاته ورغباته إنها المرحلة
الفرد يفقد أشياء كثيرة. يقول كيركگورد «ما
دائية فهو لا يقول «عليك أن تأخذ العالم كما
، لكنني أقف مدافعاً عن بدائية لا أنوي تغييرها

رحلة يريد الاحتفاظ بطفولته.. فالطفولة تمثل
رد. ولذا يقرر كيركگورد: «إن الناس الذين
م مثل الأطفال - يحتفظون ببدائيتهم - وهم
ده... ».[2]

لة للتعبير عن هذه المرحلة هي الموسيقى
. وصف كيركگورد موتسارت بأنه موسيقي

.. محمد عصفور، سلسلة عالم المعرفة، مايو سنة 1982،

(2) Kierkegaard: Either ... or ... Vol 1, P. 72.

يتفوّق عليه أحد. وندر أن داناه أحد. ففي أول غناء
شبيلية في النزع الأخير، يتلوى من الألم، بينما يضحك
أمامه، وخادمه "ليبور يللو" يحاول العثور على مهرب
امي عنيف تركز فيه القتل، الموت، الخوف، الشهوة،
ا أمر نادر الحدوث في تاريخ المسرح برمته، ولا تستطيع
لا متعاقبة أما الدراما الموسيقية، فقادرة على تقديمها
ا.. يكتب جوته رداً على شيلر قائلاً: "إن الآمال التي
ة في دون جوفاني" ويصح الحكم الذي أصدره الكاتب
جزات موتسارت الأوبرالية. وشعر موتسارت، مثل
ن التراجيديا والكوميديا، والإحاطة بكل الانفعالات
فسه على أفضل وجه كما أحس بالتوافق مع مثل هذه
شعور بالتعاطف نحو كل ركن فيها، وفي وسعه القول
لي" لم يكن يسعى لتنظيم صفوف أمته بتأليف درامات
معابد مشيدة لإحياء ذكرى آلهتها وأبطال أساطيرها.
ة وتمثيل كل شخص وفكره بالبساطة والاستقامة التي

"الناي السحري" أكثر عمقاً، ولكن تعلق موتسارت
يجارو". ففيها استسلم موتسارت لدوامة الحياة، بلا

ال عنها خلق موسيقي ملهم.. وموتسارت
ره كل القوالب الإيقاعية والنغمية التقليدية،

الأداة الوحيدة القادرة على التعبير عن حالة
كورد يعترف بدينه لموسيقى موتسارت لأنها
اشرة. يقرر كيركگورد ذلك بقوله «في المرحلة
مدين بكل شئ لذلك العبقري موتسارت..
قوة الكامنة في الموسيقى عن طريق موسيقاه

هدف محدد، والتي وصفها بشكل رائع يقول
و أن أرى نفسي بوضوح، أن أعرف ما يجب
ا أعمله.. أية فائدة تعود عليَّ إذا اكتشفت ما
جميع المذاهب الفلسفية وبيّنت ما فيها من

طل بالدور الأساسي وبتسيير الزمان وفقاً لمشيئته وبينما
عربيد، فإننا نرى شخوص الفيجارو يرقصون داخل
ات الأوبرا تكافح وتعشق، لا فارق بين كبير وصغير،
ن كان هناك تشابه مشترك بينها، جاء من انتمائهم إلى
صل بينهم، كما هو الحال في "دون جوفاني"، إن أهميتهم
ستقيم على النحو نفسه الذي اتبع في "كلهن على هذا
هو الحب الجبار القادر على خلق كل شيء ورعايته،
واحد: هل يعمل على التكيف مع الأوضاع والتقاليد
رضه. إنها طبيعته الظمآنة التي لا تعرف الارتواء، فهو
لا يعترف بوجود حدود في عالم البشر، وعلى ذلك كان
ع النظم السائدة. وأدرك موتسارت أعمق الأسرار في
قى في أمانة فذة... إن أوبرا موتسارت مزاج رقيق من

رة الغربية ترجمة د. أحمد حمدي محمود. الهيئة المصرية

قى. ترجمة د. فؤاد زكريا، الهيئة المصرية، سنة 1974،

(2) Kierkegaard: Either... or.. Vol P.72.

استطعت أن أكوّن نظرية في الدولة، و بنيت
للآخرين؟ أية فائدة يمكن أن أحصل عليها
ذا لم يكن لذلك التفسير صدى ومغزى لي
ت الحقيقة أمامي متجردة باردة وهي لا تبالي
يّ رعشة خوف و ليس ولاء متفانياً... ».[1]

جود الإنساني لا يصل إلى الحقيقة والامتلاء
ورد ليس مجرد أداء، فالفعل بمعناه الصحيح
ى الإنسان بأكمله، هو يشمل الفكر والانفعال
داخلي لما كان هناك شئ اسمه الفعل.. إن
رج عن ذاته ويجاوز ذاته، وهنا يجب أن يُفهم
الفعل الجدير حقاً بهذا يشمل الإنساني ككل
سر الوجود البشري بأسره. والفعل الإنساني
جود البشري والحرية تعبيران مترادفان تقريباً،
الحرية والوجود البشري، فالإنسان لا يوجد
ساناً معناه أنه حر بالفعل، وعلى ذلك فالحرية
رية هي آية ما في الإنسان من عظمة واتساع

يكون حراً، إذ الحرية هي عين وجوده وفي
لإنسان حر دائماً ولا يمكن أن يكون خلاف
إنما هو في الواقع يتخلى عن إنسانيته.. وهنا
حراً حيناً وحيناً آخر عبداً. إنه بأسره دائماً إما
ي ووجوده ما هو لذاته أمر واحد».[2]

ود والمطلق أو التصور العقلي، إنه يوحِّد بين
تعينة، بمعنى آخر الفرد في صفته الشخصية

(1) Kierkegaard: The Journals, Trans by Alexander
ن بدوي، بيروت، سنة 1966. ص 704.

ي وللقوانين الضرورية.. في الجدل الهيغلي
ة الفرد النهائي بالعالي بل حب الله. [1].. إن
ام عقلي خال من الوجد، أما الحقيقة الذاتية
به الإنسان موجوداً. و لذلك يقول إن الإنسان
فيها، بغضّ النظر عن البحث في هذه الحقيقة
كان موضوع رغبته غير حقيقي، لأن الحقيقة
ع، في ذاتية العلاقة و ليس في موضوعيتها، أو

حقيقة هي الذاتية، وعلى ذلك يربط كيركگورد
لمرء هي عبارة عن اختيار لذاته، ولذلك فإننا
لناحية العقلية، هو الحقيقة التي تجعل الإنسان
ي هذا المعنى من صنع الحرية والتي هي مهمته
على الدوام نتيجة قرار يتخذه، ولا يمكن أن
عن هذا القرار والاختيار الوحيد المتاح للفرد
نة الأبدية، والحقيقة أنه ليس ثمة إلا حقيقة
، ولا يوجد إلا قرار واحد، هو أنِ يحيا المرء

يار

ة تميزها عن الحرية في الفلسفة غير الوجودية
محدد الذي يدخل في حالة تكون فيها العوامل
الحرية بالنسبة لها. فهذا هو معنى الحرية في

(1) Collins, Jomas: The mind of Kierkegaard Londo
سنة 1962، ص 47 ،46.
(3) Kierkegaard: The Concept of dlread, tran... by
1957, P. 123.
ؤاد زكريا، ص 259

طولوجية ليس حضور الحرية هو الذي يمنح
لى الوجود وكل ما تفعله الحرية هو أن تختار
كيركگورد خالقة حقاً. فهي تخلق من الناحية
سبح الحرية عن طريق التغير الداخلي حقيقة

الأخلاقي، وعلى ذلك تصبح الحرية مقولة
رئيسي الذي يجلبه الوجود الأخلاقي بوصفه
الإنسان عندما يختار فإنه يثبت وجود ذاته،
.. والإنسان يكون كل شيء عندما يختار..
. اختيار المطلق.. والمطلق هو الذات في
يار إلا ذاتها.. فالاختيار لا بد وأن يكون اختيار
ى أما الذات فحقيقتها أزلية مطلقة وعلى ذلك
كون الاختيار مطلقاً.[3]

نيار الذات لذاتها يتم بشكل جدلي.. لأن ما
لوجود عن طريق فعل الاختيار، ورغم ذلك
يقة، لأنه من المستحيل أن تختار الذات من
و إيجاده بعد ذلك ففي تلك الحالة لا يكون
ق نفسها ولكن هي موكول لها الاختيار، ومن
من العدم على حين أن الذات نفسها خلقت
حدت من قانون التناقض.. لقد ولدت الذات
ض وقد كانت وسيلتها فعل الاختيار.[4] إن
الأمر نشعر أن كيركگورد يتحدث بلغة قريبة

(1) Wgschogrod, Michael: Kierkegaard and Heide
1954, P.38.
(2) Collins, Jamas: The mind of Kierkegaard, P. 73
(3) Kierkegaard L Either ... or, Vol 2, P. 218.
(4) Ibid: P. 219.

وكل ما فيه لم يعط إي مخلوق من مخلوقاته
ان فقد خلقه حرّاً.. إن كل ما في الكون يعبد
يرسمها له الله.. كل شيء يسبّح بحمد الله،
ممالك كلها: مملكة المادة والمملكة النباتية،
الملائكة.. جميع أفراد هذه الممالك تقوم
ذلك تلك القوانين التي أوجدها الله فيها أو
مده. بمعنى آخر، كل ما في الكون، باستثناء
قيامه بوظيفته يمثل في الوقت نفسه عبادته
ى «ألم تر أن الله يسبح له من في السموات
لاته و تسبيحه. والله عليم بما يفعلون».. فهنا

تار لأنها حرة وعندما تختار فهي تختار ذاتها
أن يتحملها، لقد قبلها بكامل حريته واختارها
ولكي يبقي على ذاته الحقَّة. إن هذا الكدح و
ل إلى دائرة الإيمان عند كيركگورد.. ويذهب
. إن إله المسيحيين إله ذاتي وهو يقابل البشر
دين طبيعي غامض.. إن الإيمان لن يكون له
نسان لإله ذاتي محب.[2]

لأن الذات عن طريق الفعل والاختيار تكشف
هو مقياس وميزان الحياة البشرية.. إن العمل
. إنه يعبر عن الإنسان الحر الممتلك لذاته
ح سيداً على الطبيعة ويثبت الإنسان عن طريق
هو الشيء الوحيد الذي يخلِّص الإنسان من

ة) دار الثقافة. سنة 1986. ص260 ،257.

(2) Collins, Jourmas: The mind of Kierkegaard , P.

(3) Kierkegaard: Either.. or vol 2, P. 236.

اً على أن يشكل الطبيعة و يسيِّرها وفق مشيئته.
ولأجل نفسه ويعلو على كل ما في الوجود
بل أن يتحملها بحرية. لقد اختار ذاته الأصيلة

كدح المتواصل إنها تكشف عن نفسها بوصفها
ات أنها تحس بمعنى وقيمة الحرية. (1)

ة

للذات وهي القادرة على إظهار جوهر الذات
ختيار لا يعني أن الفرد يختار بين الخير والشر
اختيار الخير هو اختيار للذات الأزلية وإن كان
ين الخير والشر. (2)

لا عندما أريد، أي عندما أختار، فالاختيار هو
ن الخير موجود لأنني أريده.. وبدون إرادتي
ى الحقيقي للحرية.. وهذا القول صادق كل
ريده وأرغبه.. ومن هنا فإن الخير والشر أمور
الذات هي التي توجده في ذاته ولذاته. وهنا

كيركگورد لا يتم إلا إذا اختاره الإنسان واختيار
سان نفسه حراً.. وعلى ذلك يكون الخير حرية
ي يقرّ به كيركگورد. وفي رأي كيركگورد أن
ة والحرية هي الخير.. وأول تمييز حقيقي بين
بينهما لا يتم بشكل نظري بل إنه يتحدّد تحدداً

(1) Kierkegaard: The Concepet of dread, P. 149.
(2) Kierkegaard: Op. cit.. P. 184.
(3) Ibid: P. 188.

لإثنين لا بد أن يكون هو نفسه في أحد الأمرين
كرية وتفقد معناها. [1]

رة كيركگورد التي يقول فيها (إن الإنسان يعثر
ن) هذه العبارة تدل أيضاً على أن الإنسان يعثر
لاقي وهو المدرج الذي يسبق المدرج الديني

ى حر، وأن الله لا يستطيع أن يسبق فيقدر إنساناً
حيين إله شخصي وعال Trancendent ويقابله
حية الأخلاقية لا في تدين طبيعي غامض. [2]
ن بذلاً خالصاً من الإنسان في حقيقته الفردية

صفه النبدأ الهادي في حياتنا، وهذا يعتمد على
ضاً، ولذلك فالإيمان هبة ومسألة اختيار معاً..
جندياً تستخدمه الحرية في تحقيق مملكة الله

ة، وبدونها تستحيل الحياة الأخلاقية والدينية.
ن الناس أمام الله فإنه مع ذلك لا يسلبنا حريتنا.
م حريتنا. ويؤكد كيركگورد ضرورة الفعل في
رة هذا الفعل الذي هو المقولة الأساسية من
م فإننا نرى أنه يذهب إلى اعتبار العمل بمثابة
على حد تعبير كيركگورد تصبح القضية التي
يعمل» نقصاً من جانب الوجود. وكلما هبط

(1) Kierkegaard: The concept of dread, P. 99.
(2) Collins, james: The mind of Kierkegaard , P. 102
(3) Ibid: P. 117.
(4) Ibid: P. 229 -230.

رة إلى العمل. وكلما ارتفع ميزان هذه الحياة

يعبر عن الإنسان الكل،وهو يعبر عن الكلي
اختصار فإن الإنسان يجعل نفسه حراً بواسطة
الطبيعة، وبواسطة العمل يدل على أنه أعلى
ن يؤثر في الطبيعة ويتحكم فيها وهو في صراعه
سر الجدية وإن يحرر ذاته منها، وعلى ذلك فإن
قادراً على أن يشكل الطبيعة ويسيطر عليها.

ست حرية الاختيار بين الخير والشر، بل إن
الممكن، فالروح تكشف عن نفسها بوصفها
الحلم، أي أن المرء عندئذ يحس بالحرية. [2]

كيركگورد على الاختيار الإنساني بين الخير
، تدل على فعل الاختيار أو اللا اختيار. إن
ية اختيار بين الخير والشر فمثل هذا التصور
مكانية.. في الاختيار لا اختيار حقاً بين الخير
ار في اختيار تال. [3]

مجال الأخلاقي فقد اختار معه الخير. ومعنى
رادة، ذلك لأن الخير لا يوجد إلا حين أريد
ير يكون بسبب أني أريده، وبدون رغبتي فيه
حرية. وهكذا الحال بالنسبة للشر، فإنه يكون
تفرقة بين الخير والشر تفرقة ذاتية، بل إن هذا
المطلق لهذه التفرقة (فالخير هو الموجود في
ولذاته وهذه هي الحرية). [4]

(1) Kierkegaard: Either.. or.. Vol 2, P. 236.
(2) Kierkegaard: The Concept of dread, P. 149.
(3) Kierkegaard: Op. cit. P. 184.
(4) Ibid: P. 188.

حراً عندما يختار الخير فقط، وإلا فإنه يكون

نسان لا يحقق الخير إلا إذا حقق حريته والحرية
ن كل سلطة خارجية، انها في أن تكون الذات
يع أن تحقق ما هو خير إذا ما خبرته بمشاعرها
دوان شرطاً ضرورياً لكي تكون الحرية حرية
لخير هو الحرية: وأول تمييز بين الخير والشر
يس نظرياً أبداً، بل إنه متعين تعيناً واقعياً دائماً.
أن يكون هو نفسه في موقف واحد من هذين
ة حرية بل تأملاً لا معنى له. [1]

تضح لنا إلا عندما يختار الإنسان ذاته بوصفها
حين أنها لا توجد قبل اختيار الإنسان ذاته..
لقة أكون قد وضعت تفرقة مطلقة بين الخير
ى الاختيار بين الخير والشر تخصّ الجميع
خر. [2]

ليست مجردة. وبمن ثم فهي ليست موضوعاً
شيء الذي أفكر فيه نوعاً من الضرورة. ولهذا
لو فكر الإنسان في أي شيء لو فكر في أكثر
ه لا يفكر أبداً تحت عنوان الخير والشر.

إنك تفكر في الحركات الضرورية للأفكار.
ير والشر، إنك تفكر باستمرار في اختلافات
اختلاف المطلق.

سفة إذا كانت لاتستطيع أن تفكر في تناقض
غير موجود.

(1) Kierkegaard: The Concept of dread, P. 99.

(2) Croxall, T. H: Kierkegaard studies, P. 33.

كورد حتى يتحقق للفعل الأخلاقي وللدين
رية في الاختيار بين الممكنات التي تظهر في
الفعل الديني فإنه رغم كونه خاضعاً لسلطان
متناهية والإرادة الإلهية. [1]

ة وأساسية فهو يوحد بين الذات والحرية فهو
الذات... [2] والإنسان هو الكائن الوحيد بين
والإنسان هو الذي يتصور ويتخيل الإمكانية
طريق الفعل. إن الإمكانية التي نشير إليها هي
ن. [3]

الإمكان يتحدد عن طريق الفعل وطالما أن
أن الذات دوماً في عملية تجاوز مستمرة،
ل للذات، على ذلك فإن الذات مستمرة في
ا قادرة على الفعل ومن ثم فهي مالكة للحرية
وجود ديناميكي وجود صيرورة دائماً.

أنه مجرد مركّب من الجسد والنفس فإذا نظرنا
بذلك قد وحدنا بين الإنسان والحيوان ولكن
والجسد والروح وعلى ذلك فإن الروح تمثل
قصد الجسد والنفس. [4]

ذات لا يمكن أن يقال عنها إنها هي العلاقة
ومن ثم لن تكون حرة. وعلى ذلك فإن الذات
قة أن العلاقة تتعلق بذاتها، بمعنى أن الذات

دي محمود، سلسلة الألف كتاب 637 سنة 1967، ص

(2) Kierkegaard: The Sickness unto death, P. 162.
(3) May Rollo: The meaning of exiety, P. 37.
(4) Kierkegaard: The sickness unto death, P. 146.

العلاقة، أي أن الذات حرة، وعلى ذلك فإن
إنها علاقة تتعلق بذاتها و تلك هي الحرية. [1]
لذات بإمكانها أن تحقق العلاقة وإذا حققت
فمعنى ذلك أنها تصير روحاً، ولكن إذا ظلت
فإنها تفقد إمكانيتها أي تفقد إمكانية الحرية،
وجودها وجوداً زائفاً. وهناك ملاحظة هامة
كرة (الروح) فكرة دينية ومعنى ذلك أن الذات
لحسية غير واعية بذاتها الحقيقية وغير واعية
لمرحلة الحسية إلى المرحلة الأخلاقية، إن
من ممارسة الذات لإمكانياتها. وهنا تكتسب
وهذا الوعي الذاتي هو نفسه رحلة الذات إلى
أن كيركگورد قد استخدم فكرة الذات الواعية

دخولها للمرحلة الأخلاقية وهنا يكون التمييز
ة الأخلاقية.
الروح عليها أن تسير في الرحلة للانتقال إلى

ت وهي مرحلة الجهل وعدم الوعي يشبهها
براءة والجهل أيضاً، فهي عبارة عن تركيب
جهل الروح وإمكاناتها، إنه في وحدة مباشرة

المباشرة هل يمكن القول بأنه بمثابة حيوان؟..
مرحلة البراءة والجهل لا يمكن أن نقول عنه إنه

(1) Ibid: P. 162.

(2) Kierkegaard: The Concept of dread, P. 39.

قلنا إنه حيوان أو يصير حيواناً فمعنى ذلك أنه
ة إنما لم تمارس إمكاناتها[1].

الجهل لا يعي حريته على النحو الصحيح،
صحيحة فإن هذا الوعي سوف يشعره بالقلق،
رس حريته ولكنها غير صحيحة، وعندما يصل
ة) فهو إذن بين طرفين يمسكان به: طرف يشده
الحرية الغير صحيحة) وهذه الحرية تجعله
، ولعل سبب ذلك النفور من الوعي الصحيح
حقيقة تركيبه الناقص غير المتكامل. وطرف
الطرف الثاني سيجعله يقرّ أن حريته الأولى لم
جد أنه لزاماً عليه أن يترك حالة البراءة (الحالة
ه لزاماً عليه أن يقوم بممارسة حريته الحقيقية
الإنسان مرحلة الأخلاقية وهنا تكتمل العلاقة
متلاكه للحرية يكون عن طريق الجدل الذاتي
بذاته.
براءة هو فرد جاهل بالفرق بين الخير والشر،
جاهلة، ففي تلك الحالة هو غير واعٍ بمعنى أنه
رد (قادر) على أن يفعل، ولكن ماذا يفعل إنه
هل أيضاً النتائج المترتبة على الفعل والحقيقة،
شر، ويلاحظ كيركگورد أن جهل المعرفة في
.. وهذا القلق له شكل جدلي في داخل الفرد
سية بشيء من الطمأنينة ولكن هذه الطمأنينة
عادة يكمن القلق إنه قلق اللامعرفة أو قل إنه

(1) Ibid: P.39.

(2) Kierkegaard: The sickeness unto death , P. 158

ن الله بعدما خلق السموات والأرض، وخلق
هما بالأكل من جميع الشجر ما عدا شجرة
وأوصى الرب الإله آدم قائلاً: من جميع شجر
ير والشر فلا تأكل منها، لأنك يوم تأكل منها

آدم وحواء بالأكل من شجرة المعرفة لكي
.. «فرأت المرأة أن الشجرة جيدة للأكل منها
ظر. فأخذت من ثمرها وأكلت وأعطت رجلها
ا أنهما عريانان».[2]

ن الأمر الإلهي وأقدما على الأكل من شجرة
طيئة الأولى أو الخطيئة الأصلية أو الخطيئة
الإثم، أو من الجهل إلى المعرفة، لأن آدم
إذ كانا عريانين وهما يجهلان ما معنى أنهما
ن هذا الجهل إلى المعرفة، فعرفا معنى أنهما
هما مآزر».[3]

قضية الخطيئة في الكتاب المقدس لم يلتفت
سية ألا وهي مقولة القلق.. إن مقولة القلق هي

الأمر الإلهي والإقدام على الأكل من شجرة
أغرى آدم ونبّه فيه الرغبة في المخالفة ولكن
ن إيقاظ الإمكانية إمكانية ممارسة الحرية.[5]

الثاني: الآية 18، 17.

(4) Lowire, W: Ashort life of Kierkegaard, P. 101.

(5) Brandt Frithiof: Kierkeagaard , Compenhagn, 19

ة الفعل وأراد أن يعرف تلك النتيجة فمقولة
داية لممارسة الإمكانية لقد كان آدم حراً قبل
يفعله؟ إلى أي شيء يوجه حريته؟ إنها الحرية
مقولة (التحريم) بمثابة انبثاق للنور في داخل
سيوجه إمكانيته وحريته لقد تحددت الحرية
حرية وممارسة الإمكانية أصبح آدم على علم
خلت الخطيئة إلى العالم.

ل الخطيئة وكيف أقدم عليها آدم وما دور
ة وهنا يكون الإنسان ليس روحاً أي ليس ذاتاً
غير فاهمة لحقائق الأشياء وعلى ذلك يرى
لآدم (وأما شجرة المعرفة فلا تأكل منها). فإن
لأن الفهم لن يأت قبل الأكل فقبله جهل وبعده
وليس مقدمة للأكل من الشجرة. [1]

رضنا أن التحريم يوقظ الرغبة (الاشتهاء) فإن
م آنذاك سيكون عارفاً بالحرية طالما أن رغبته
ذلك نفسّر الأمر بأن التحريم أحدث نوعاً من
ن القلق، فالتحريم أيقظ فيه إمكانية الحرية..
لة ليس لديه أية معرفة بما يفعله لأن افتراض
عرفة الخير والشر. وكل ما يمكن قوله هو أن
فإن آدم كان في حالة قلق. [2]

داخل والخارج فهو بين طرفين، طرف يجعله
اً في التحريم الإلهي بعدم الأكل من الشجرة،
كانية الحرية ولكن هذه الرغبة كثيراً ما يعتريها
النتيجة، إنه جاهل بنتائج استخدام الحرية،

(1) Kierkegaard: The Concept of dread, P. 40.

(2) Ibid: P. 40.

لإقدام الإحجام ومن هنا يكون واقعاً في أسر
ورعب من الحرية على حد تعبير الأستاذ

عن التحريم الذي أغرى آدم أو أية فكرة عن
. [1]

الة كون التحريم قد أوقظ في آدم الرغبة في
متمثلة في (يوم تأكل منها موتاً تموت)، لم
حرم؟[2].

: بأن في حالة البراءة والجهل إذن لا التهديد
يشعر بالحرية ولكنها حرية غير محددة، إنها
براءة غير واع بمعنى قدرته على الفعل وغير
م والتهديد يوقظان في آدم القلق من الحرية
يس فعلاً قابلاً للفهم. إنها وثبة نحو الخطيئة

سر لنا الانتقال من حالة البراءة إلى الخطيئة،
طريق ذلك القلق أو ذلك الرعب من الحرية،
م عن طريق الوثبة الكيفية..[4].. إن كيركگورد
لق والحرية، وكل من الحرية والخطيئة هما
ية فهي تحاول بكل قوة أن تبتعد عنها حتى
الخطيئة لما لها من إغراء وهنا يكون قلق

(1) Kierkegaard: Op. Cit.. P. 39.
(2) Ibid: P. 41.
(3) Martin, H. V: Kierkegaard, The melancholy Do
(4) Croxall, T. H. Kierkegaard studies, P. 87.

...ن عند برجسون

...هادي أحمد

19 م) من كبار الفلاسفة الفرنسيين المعاصرين
لسفة، عن طريق نقد المذهب المادي، ومحاولة
لترويج الفلسفة الدينية والروحية. لهذا نال شهرة
مادية في التفكير، كما نال حظوة شعبية بوصفه
راسخة في قلوب الناس، كالإيمان بالله والخلود
من الفلسفة[1].

فعل على العلم لصالح الإيمان بالقوى الغيبية،
ركة الرومانسية. يبدو هذا واضحاً من تأكيده على
ر، وكان في ذلك يعبر عن قدر من نفاد الصبر
والبحث العلمي، فمن أهم سمات الفكر العقلي
ن يرى أننا حين نحاول الالتزام بالتفكير العقلي
ص الحركة العابرة للتجربة وحصرها داخل إطار
ورته، لأننا سنستعيض عنه بصورة لفظية سكونية
عى إليه برجسون هو الدفاع عن حقيقة التجربة
اً تتعرض له حين تتحول إلى صيغ جامدة تنتمي

سر الذي ينبغي تجاوزه، بوصفه أداة العقل الذي

.274

.19

تجريبي وحيويته، التي لا تقف عند حد، ولا
عارف عليها في الفلسفة والعلم، لهذا كان
معرفية.

هو الذي قاده إلى إنكار قول الماديين إنها مؤلفة
ن التداعي، وأن هذه لا تختلف عن الظواهر
ب، وجاءت رسالته للدكتوراه (1889م) معلنة
ر، بحيث تنفس بعض المثقفين الصعداء ممن
لسفي، الذي لا يسمح لهم بالترويج لعقائدهم

النظرية الثنائية للعالم، غير أن المبدأين اللذين
النظريات الثنائية السابقة (في التسمية فقط)،
سماه «المبدأ الحيوي»، وهو مبدأ ميتافيزيقي
تان الكبيرتان، المادية من جهة، والحيوية من
حاول فيه الاندفاع الإيجابي للحياة أن يتغلّب
جامدة. وفي هذه العملية تتشكّل القوة الحيوية
ر فيها، ولكنها تحتفظ مع ذلك بصفة الحرية.

ولها العقلانية التي لا تسمح بانبثاق أي شيء
لى نحو ما بالسابق، أو محكوماً به، مما يهدد
في رأيه يجب أن يتمخّض عن تجديد أصيل،
للكلمة. هذه النظرية عرضها في أشهر كتبه
لاق». الواقع أن نوع المسار التطوري الذي
يه بالخلق أو الإبداع الفني، فكما أن ما يحرك
لاق، كذلك تعمل القوة الحيوية في العالم.

يق اندفاعات خلّاقة مستمرة تهدف إلى إيجاد
من قبل. أما بالنسبة إلى الإنسان، فإن العملية
ه العقل على الغريزة. ويرى برجسون أن هذا
خنق غرائزه، فسلبه بذلك حريته. ذلك لأن
اصة على العالم، فيقدم بذلك صورة مشوهة
راء عن موقف العقليين الذين يرون في العقل
ون من موقف الفلسفات الوجودية من العقل.

، في رأي برجسون، هو أنه لا يتطابق إلا مع
لحياة فهي في جوهرها متصلة، ومن ثم يعجز
رد إلى الغريزة.

س، الذي هو نوع من النشاط الروحي الذي
ة مباشرة، فهو يندمج بالتجربة الحية للعالم
س العقل الذي يعمل على تقطيع التجربة
الحقيقي للحدس، هو الذي يطلق عليه
عب وصفه، إلا أن برجسون يتصوره على أنه
نتوقف عن التفكير العقلي ونترك أنفسنا في

كان الاعتقاد السائد أن برجسون لم يعد قادراً
ان هذه النظرية تستلزم معاني ومبادئ ثابتة
صيرورة لا تحتمل شيئاً ثابتاً، بيد أن برجسون
تبقى بعيدة عن الأخلاق والدين، فاجتهد ربع
عام 1932. المنبعان هما «الغريزة والحدس»،
عين من الدين «الأخلاق السكونية المحافظة»

.276-27

دين السكوني المحافظ»، و«الدين المتحرك

صادرة عن الغريزة وعن الضرورة الاجتماعية، قاليد تفرضها جماعة من الناس لصيانة كيانها، صيانة ويعتبر شراً ما يهددها.

صادرة عن الحدس الذي هو أعلى فعاليات حدود مجتمعها وترمي إلى محبة الإنسانية ر في بعض الأفراد الممتازين، ممن يسمعون ، فيتملّكهم انفعال خالص غير ذي موضوع عال الموسيقي الذي لا يتصل بشيء، هؤلاء يهوديته، حيث يستشهد على هؤلاء الأبطال

حاداً بين هذين النوعين من الأخلاق، بل يرى يها من ضغط، والأخلاق المتحركة المتعالية ان للتطور الحيوي، ومرحلتان ضروريتان في عند البطل ومثالٌ يحتذى به عند الجمهور، ضمير، فالإلزام الخلقي مفقود في الأخلاق اللامعقولية والحرية في فلسفته[1].

المتحرك المتعالي:

يفة الأخلاق، عند برجسون، فالدين السكوني ين المجتمع المحافظ، وعاملاً أساسياً مدعماً ل: «إن الدين قد قام دائماً بوظيفة اجتماعية، وشد أزره». وهو يرى أن الدين أمر ضروري قد نجد في الماضي أو في الحاضر مجتمعات

سفة الغربية الحديثة، ص151-161.

، ولكن ليس ثمة مجتمع بلا دين».

ن السكوني المحافظ وضرورته حول ثلاثة
الملكة الخرافية».

عا الأخلاق والدين» أن الغريزة لا تستطيع أن
يقوم على التصورات الواقعية تعمد إلى إنشاء
، وبهذا استطاعت أن تعاكس عمل العقل عن
الخرافية لمواجهة تصورات العقل المحبطة

أنه مهتم بالفضول وحب الاستطلاع، وميال
يعرّض النظام الاجتماعي للخطر، لما في هذه
مصالح المجتمع الحيوية، فنراه يقول: «إن
اء التي قد يأتي بها العقل، فهو (تحت عقلي)،
رحلة خاصة جداً من مراحل التطور الحيوي».
لملكة الخرافية على أساس أنها المسؤولة عن
هذه الملكة لإنتاج المعتقدات الغيبية والدين
خلق الأرواح ولتخلق الآلهة.

تي كرد فعل ضد الأفراد الذين يتهاونون في
الفردية. وبما أن المعتقدات الدينية تبرز كرد
لعقل من أثر مفكك لتماسك المجتمع، فإن
ت الخطرة على حياة المجتمع، الناتجة عن
يفة الثانية، التي يقوم بها الدين السكوني في
كار والتصورات التي يشكلها العقل استناداً
ا تؤثر تأثيراً سلبياً في قدرته على تحمل أعباء
خلاصه للجماعة ومن كده الدائم في سبيلها.

د فعل دفاعي تقاوم به الغريزة عن طريق الملكة
وت».

(مثل حقيقة الموت) تضعف عزائم الإنسان،
المجتمع، لذلك تفعل الغريزة فعلها عن طريق
قاء بعد الموت» فالملكة الخرافية للغريزة هي
فعاليات الغريزة في الإنسان وبين العقل الذي
يجة لهذا التفاعل تتولد التصورات والأفكار
بل برجسون للدين السكوني أن الإنسان لو
حيحة والأحكام الصادقة التي يشكلها العقل
ت الدينية والخرافات لما تمكن من أن يستمر

:

لق من الغريزة لمواجهة ما قد يتركه العقل من
ل الفرد على التشبث بالحياة وبالجماعة، فإن
الغريزة، ولكن في أسمى فعالياتها الروحية،
اللاهوت والكنائس، يظهر في بعض الناس
لا يرون في الله إلا المحبة».

على مجرد معالجة حياة الإنسان العقلية
يخلصه منها ويحرره من جميع المخاوف
هذا عندما يستيقظ الوعي الكامن في الغريزة،
من شأنه أن يكشف لنا عن أغمض أسرار
خلاص الإنسان في هذا الكون، والتحرر من
ره الدين السكوني لنا هو خلاص جزئي، أشبه
الخلاص الكلّي، فلا يتم إلا من خلال الدين

.1

ب. هذا ما يعد به التصوف بعد جهد جهيد، إذ
لاق، الذي هو في الله إن لم يكن هو الله نفسه.
لى هذه القمة، فلم يبلغها، ذلك لأن التصوف
ن طرقاً عقلية صرفة واعتقدوا بأن العمل أدنى
شاؤم منع هذا التصوف من المضي إلى غايته.
لإيمان بفاعلية العمل الإنساني والثقة به، والثقة
ال. ويعتبر برجسون أن خير مثال على الحالة
وفين المسيحيين، فالتصوف على يد القديسين
سألة وجود الله وطبيعته على نحو تجريبي[1].
ة الدين السكوني والمحافظ، ووظيفة الدين
الغريزة، وظيفة الأول التعلّق بأهداب الحياة
بة روحية تمارسها الغريزة عندما تتعالى على
صال بالله، ووسيلته الانفصال عن كل شيء
ينة والسكينة، وإن كانتا تتحققان في الدين

أفكار الدينية بصورة انتقائية ولا يهتم للنتائج
لهدف الأساسي من فكرة الحياة الأخرى بعد
ء صدمة الموت عليه، وهذه التعزية والتخفيف
ن الملتزم، صاحب المثل الأخلاقية والدينية،
جده فيها من تصور مفرح للخيرات والنعم التي
متحلل، فنجد تصوراً مخيفاً ووصفاً رهيباً لما
رجسون لم يسأل نفسه عن قيمة فكرة البقاء بعد
الإنسان المتدين، والتي هي ربما غير موجودة

، ص 74-78.

ن الأول لن يشعر بالفرح بالصورة التي قدمها
وف على الإطلاق، لأنه لا يأخذ هذه الفكرة

وم على علاقة يدركها الإنسان بينه وبين الله،
ب يمكن استخلاصه من القصص والخرافات،
فتراض ملكة خرافية أسطورية وهبتنا الطبيعة
حيوية، فما هي إلا المخيلة تُكسي الأفكار ثوباً
يضاً عن طريق العقل.

يه برجسون قاصر عن أن يصلنا بالله، لأن هذا
د أن ننتظر حتى يصل إلينا، لأن الله سيكون
للكون منزهاً عن مادياته، فمن المستحيل إذاً

علن أن التصوف وسيلتنا لمعرفة الله معرفة
لمت إلى حال التصوف لا تسأل نفسها إذا كان
لأشياء أو وكيلاً أرضياً عنها، ولكنها تكتفي بأن
فيها من دون أن تفني فيه شخصيتها».

سيحيين؟ إنه قرأهم من خلال آرائه ومقاصده،
الأخذ عنهم. وربما كانت يهوديته السبب في
رأس المتصوفة، يجعل السبب في ذلك ميلهم
ن المسيح إلهاً أم إنساناً.

على الطريقة البرجسونية أن يخرج على
ر العقائد عن دينه ويبتر كل القصص القائمة
مصدره.

عقائد المسيحية وفلسفة الصيرورة؟ لقد كان
صورة شاملة، إلا أن انسياقه وراء الدفاع عن

وعة الفلسفية المختصرة، ص114.

ه يتخلّى عن أبرز ثوابت فلسفته، مما جعل
ها التي انتهى إليها المذهب العقلي الآلي الذي
ورة الذي يتبنّاه برجسون في البداية لا يسمح
ة على أنها مجرد تلقائية، ولا في اعتبار الفعل
اختيار أو إلزام، ولا في تصور الدين على أنه
بين المتدين والله.[1]

انية في تفكير برجسون هو الذي أدى به إلى
ير مقنعة للآراء التي يدعونا إلى قبولها. وبدلاً
تقديم آرائه. وهذا أسلوب مشوق وجذاب، إلا
ضرورة. وهذه صعوبة تواجهها كل القضايا التي
الكلام عن أي سبب لقبول رأي، هو في حد
سفة الدين عند برجسون هو النظر إليها على
، لا المنطقية. وبهذا المعنى تكون متمشية مع
كما هو الحال بالنسبة للفلسفات الوجودية.

ص 446-450.

الدين في فلسفة هيدغر

عيل مهنانة[1]

لينة، الجزائر.

على تصنيف الفيلسوف الألماني مارتن
.M) في خانة «الوجودية الملحدة»؛ فيما
كل نزعة تصنيفية تحاكم المفكرين، كتلك
الإلحاد السافر والعدمية، أو تجعل هيدغر
نكتشف، لا يمت بصلة إلى الوجودية التي
A. Car. إن مثل هذه التصنيفات المتسرعة لا
نيفات صحفية تجاوزتها الآن كل الأدبيات
ن المقدس والإله ومسألة الإيمان مرتبطة
ود وتاريخه، لقد كان المقدس مصدر قوة
معشر المحدثين فليس بإمكاننا فهم ماهية
والطقوس التي هي ذكرى المقدس؛ وتعبر
ليس عن حضورها: «لقد وصلنا متأخرين
جود، إن الإنسان قصيدة بدأها الوجود.»[1]؛

ى إلى تجاوز تفكير الألوهية كما فكّرتها
كنه لا ينكر بتاتا الألوهية باعتبارها أفقا
لى الإله الأفلاطوني- المسيحي هو كونه
عتباره قيمة هو الموت الحقيقي للإله'[2]،

(1) Heidegger, l'Expérience de la Pensée, in Questions
(2) ______________, Chemins qui ne mènent nulle part

يع للقيم الإنسانية وبالتالي يبقى وجوده
: "إن إعلان الإله "بوصفه القيمة الأكثر
قد كان هدف هيدغر دوما هو فتح دروب
ب التأويل الأفلاطوني الأحادي لحقيقة
كذلك نسيان الاختلاف الانطولوجي،
براديغم الميتافيزيقا أو ما لم يفكّر بعد،
ما لم يفكّر بعد في الرسالة إلى جان
لا بناءا على حقيقة الوجود يمكن تفكير
ماهية المقدس يمكن أن نفكر ماهية
لألوهية يمكن ربما تفكير وقول ما يجب

ظلّ شوقا خفيا يحرّك فكر هيدغر ولم
التكوين اللاهوتي المبكر في جامعة
ما، وباتفاق كل شرّاحه؛ فإن مفهومه
تجربة المسيحية البدائية للزمن، وأغلب
مريعة تجلت هالتها العليا في" الوجود
D، أي الوجود الإنساني المتعيّن، ليس
الولادة والموت، ولهذا فهو دائما في
، ومستسلما إلى الثرثرة والفضول التي
لا يعني أحد بعينه، إن المسيحية البدائية
هذا الدفق المريع، وهي جاءت بالضبط

(1) ______________, Lettre sur l'humanisme, Op. C
(2) Lettre sur l humanisme; Tr. Jean Beaufret, Au
de l'Etre que se laisse Penser l'Essence du Sa
que se laisse Penser l'Essence de la Divinité. c
Divinité que peut être Penser et dir ce que doit
.ا

ذا الدفق عن طريق الالتزام الأخلاقي،

وس كارل ياسبرز في تأويل المسيحية
حول دروس ياسبرز، ففي رسالة كتبها
1921 يقول له:".. لا أحد من الفلاسفة
أيكم سيدي"[1]، لقد انطلق هيدغر من
ا وكما تأولها ياسبرز لتنمية كل مفاهيمه
ادامير أنه: "في سنة 1920 انقضّ هيدغر
شريرة وجعله أكثر جذرية في الوقت
ب ياسبرز "سيكولوجيا رؤية العالم" إلى
طى نسبيا يتشكل داخل تجربة المعيش
، ويمكن القول إن مسيحية هيدغر تقوم
ينية كثيرة: "كانت هناك عناصر تكوينية
ذي استمده من كتابات مارتن لوثر في
حوذة بفكر أوغسطين، لاسيما استغراقه
ى القديس بولس، فقاده هذا كله إلى أن
م للزمانية والتاريخية الأصليتين اللتين
ة إذن في هذه المرحلة من تكوينه، أي
وق لرافدين كبيرين: الفينومينولوجيا
قد قدم محاضراته حول أرسطو سنة
كما قادته المسيحية إلى محاضراته حول
ى إثر محاولته إعادة بناء العلاقة التاريخية

(1) Martin Heidegger, Correspondances avec Karl
19
الح، حسن ناظم) الكتاب الجديد، بيروت، 2007، ص

نه بالفكرة التي تقول إن المسيحية هي
، وأن براديغم المسيحية كان استكمالا
كيره مع أفلاطون وأرسطو، وقد كانت
فينومينولوجيا الدين" سنة 1923، وقد
ر لم يسعَ ضمن درس فينومينولوجيا
خي للمسيحية" إلا من أجل أن يحرر

عن البنية الزمانية للنفس؛ عبر مفهومه
المستقبل تخيلا، ونسمي ذلك إرادة أو
، ونحو الحاضر بالانتباه، ونسمي ذلك
أنه أن يحفظ النفس من الفناء الذي يجرّه
ساب في غير رجعة، ورغم ما يعزى إلى
يقة من النسيان، فإن مثل هذا الكشف لم
ك أن التجربة الدينية لليونان لم تكن يوما
حرؤ على القول إنه: "ليس لآلهة الإغريق
ة اليونان كائنات أسطورية وفلسفية، لا
ر المقدس تفكيرا فلسفيا، وهو ما فكره
يخية، فقد بقي فكره محكوما بخلفية
جلاء كل أبعاد اللوغوس الهيراقليطي
للق كان في اللاهوت القروسطي ذاتية
قول للعلامة مدارا ناحية الكلمة والوجه

حمة فقط عن اتخاذ النفس بنية للزمان،

(2) Heidegger et E. Finke, Héraclite, Op. Cit. p22
س 113

أصليا لطبيعة وجود النفس ذاتها، وذلك
إلا في أفق الانطولوجيا الحديثة، ورغم
ز للأحكام الدينية، فإن البنية التيولوجية
ثة قاطبة، ورغم ما يقره هيدغر أنه: "قد
سلطة الإله البائدة ومحل نفوذ التعليم
أن المسيحية كانت دوما مشكلة الفكر
ن حيث خصائصه الأساسية أشدّ إبهاما
ت وأعمال المفكرين الحديثين لا تخلو
ما في جدل يتعلق بالمسيحية"[2]، وبلغة
ة الترنسندنتالية والكوجيتو الديكارتي
ديثة، جاء نتيجة المزاوجة بين "النفس"
، وهو ما يعزز النظرية الهيدغرية التي
ب التاريخي للميتافيزيقا اليونانية، وأنه
غوس في أفق تزمّن الدازاين، حتى يتم

ي بأطيافها على فكر هيدغر، في مدونة
، العناية، العالم، والوجدان...الخ".. إن
حوار بين المنظور الأنطولوجي المنحدر
جودي، المهمل في غالب الأحيان من
اخل تجربة الإيمان المعاشة"[3]، حتى
ا هي الميتافيزيقا؟" يعتبرها الكثير من
جية لموضوعة الصحراء الإنجيلية، كما
جود نحو الموت هي الصيغة الأكاديمية

(1) Heidegger,Chemins qui ne mènent nulle part, C

(3) J.P. Raswenberg, La pensée de Martin Heidegg

ا المسيحية، وحتى فيما بعد، بقي يحدوه
حية جاءت لتكشف عن ماهية الفلسفة
رى، بل يمكننا الذهاب بعيدا في هذا
شارحي هيدغر الآن، الذي يفترض أن
ول، مؤداه؛ أن المسيحية كانت تحويرا
ني، إذ تم تأويل التراجيدي اليوناني إلى
ه بسهولة من قصة "أيوب"، وهنا تبدو
درس 1931/ 1930 حول فينومينولوجيا
الأصل الأنطو- ثيولوجي للميتافيزيقا
تخريج طبيعة العلاقة بين الميتافيزيقا
نحو أكثر طرافة، فالأمر لا يتعلق بمجرد
طولوجيا اليونانية، بل إن الأنطولوجيا
طو- ثيولوجية منذ أول أمرها، وأن ذلك
سيحي ممكنا، أي أن السمة اللاهوتية
افيزيقا اليونانية قد تم تمثلها فيما بعد من
ن طرفها، لقد أتت قبل ذلك من الكيفية
د.

ر كل كتابات الثلاثينيات، وخاصة كتاب
شوق الخفي بـ" مذهب أفلاطون حول
قول شيء حاسم بقدر ما دشّن فيه القول
عادة تفكير أفلاطون في ضوء الحقيقة
، وربما نجد عند غادامير الذي أمضى
على تأويلية أفلاطون، شيئا من خيوط
يدغر، يخبرنا غادامير أن: "العالم لدى
ن مهيمن، ومع ذلك، يتحقق هذا العالم

(1) Jean Greiche, l'arbre de la vie et l'arbre du savo

انوية، تكون مسؤولة عمّا هو غير منتظم
سماء وحدها هي الكاملة، وأرسطو يحول
هيم تشكّل ماهية الطبيعة: هذه المفاهيم
ل والغاية والزمان والمكان"[1]، إن الإله
الأفلاطوني، وتمتد جذوره إلى عمق
مجمل أبعاده في ميتافيزيقا أرسطو، لقد
ت المسيحي تفوق أهمية أوغسطين، ففي
في المسألة: "ما من شك في أن اهتمام
سالة المسيحية الأصيلة كان الحافز على
أرسطو ليست كونه يلقي بسطوته على
سب، ويحدد نسق الميتافيزيقا الحديثة،
تطل على القرون اليونانية السابقة عليه
ونان والمسيحية.

فر حول أرسطو سنة 1922، بشكل أفضل
نوان "فيزياء أرسطو"، حيث يعيد تخريج
زيقيا، كان اليونان الأوائل يعزون إليه نفس
اللاهوت المسيحي إلى الإله: الفيزوس
ه مصدر كل هذه الحركة التي تطبع كل
في الزمان والمكان لأن الحركة تفهم هنا
الكمال أو الصورة التي هي غير مفارقة
هو العلة الغائية التي تتحرك نحوها بقية
علة) على سبيل الشوق أو الإنيرخيا، فإن
الدور والانسداد، ومعه الفكر اليوناني

ي حاكم صالح، حسن ناظم) الكتاب الجديد المتحدة،

3

علة العلل يشترط مسبقا علة تتصور هذا
ور، إن هذه العلة التي لا يسري عليها مبدأ
تحتاج إلى عنصر ما بعد ـ فيزيائي، وتفتح
يقول هيدغر: «..معلوم أن العلة الأولى
لا بوجود الله، والله لا يوجد إلا بقدر ما
نا يدور.»[1]

طو كسره بالتعالي، وخاصة الأفلاطونية
لسفة اليونانية إلا في ضوء الأفلاطونية
رها لم تفهم أفلاطون وأرسطو إلا كما
هو ما جعل أفلاطون مفكرا متعاليا،
يثة لم تنج البتة من هذا الإرث الثقيل،
بة لهذا الإرث؛ يقول لنا غادامير: «أن
هذا الموروث اليوم، هي أول من جعل
لمفكر أيضا هو أفلاطون القرن التاسع
رمينوطيقا مقبلة أن تعيد تشكيل تصور
صة في علاقتها المعقدة مع المسيحية
رمينوطيقية دشنها هيدغر بمفهومه للبنية
بية، والتي يجب تفكيرها دوما داخل
لبنية الأنطو تيولوجية للميتافيزيقا من

جيا الميتافيزيقية واللاهوت الوجودي؛
بين مفكّري اليونان والميتافيزيقيين
ي موت الإله، ومن هنا تتأتى ضرورة

76
(3) Heidegger, Identité et Déférence , in Question I

إن مناظرة هيدغر مع نيتشه تهدف في
ميتافيزيقا من أجل فسح المكان لقدوم
ولدرلين الشعرية كلها تعبيرا عن فرارها،
اب الأول في تأويل نيتشه) إلى محاضرة
فسح المكان عبر الشعر الذي يسمّي
المواقع أو الأمكنة حيث للإله أن يظهر،
لهور للإلهي الذي طالما تأخر»[1]، يسمي
ي الفلسفة» بالإله الأخير، فما هو الإله
خرى والإله المسيحي على الخصوص؟
«الآخر تماما إزاء الآلهة التي قد-كانت،
ه الأخير هو ما يستنفد فضاء المقدس
ده بسبب الإفراط في عدميته، وهو معنى
الأخير ليس إلها أخلاقيا، لأنه لا يأمر
الوحي، ولهذا فهو إله التناهي في مقابل
د هيدغر هو فضاء طوبولوجي للظهور
يقول هولدرلين، يقول بوفريه: «الآلهة
هولدرلينية»[2]. إن سلسلة البانثوسيات
ر الحديثة من اسبينوزا إلى هيجل إلى
دغر تخريجات «علمانية» مختلفة للإله
ة الفلسفية، في حين إن تجاوز ميتافيزيقا
عالم الآلهة، يقول آلان تورين: «إذا كانت
هيات والظواهر، وإذا كان الفعل التقني
ان مجالنا الثقافي والسياسي بالضرورة
تفسير العقلاني للظواهر تكون منفصلة

(1) Heidegger, l'Art et l'Espace, in Questions IV, Op

(2) J. Beaufret, Entretiens, Op. Cit. p 171

الآن فصاعدا أي وحدة»[1].

حول «فينومينولوجيا الدين عند هيجل» المنهجي» الذي ميّز «الوجود والزمان»، جد، إلى أن أخرج مفهوم «الإله الأخير» وقد بين غادامير الموقف الديني لهيدغر رد أن أبين أن فهم هيدغر بوصفه مفكرا ل إلى فهم سطحي»[2].

كل تصنيف، لقد أراد هيدغر شق طريقه العقائد، فوجد نفسه مفتوحا على كل ثمة من يرى فيه المفكر الذي جمع كل ة، ففي نص متحامل لكارل لوفيت .K (جزويت) بحكم التربية، وقد أضحى مائيا بفعل دراسته؛ براغماتيا وجوديا حد كباحث، لقد أنكر تكوينه متنكرا في د؛ ولكنه مع إرادة النسقية الهيغلية، بقدر ر، جذري في أسئلته؛ ولكنه متواطئ مع

ة 1936 هي سنة التحول الكبير لفكره؛ يقة الوجود، فهي سنة بداية فكر العهد لهيرمينوطيقي، وهو محاولة جذرية في لغة الميتافيزيقية: «..العهد Ereignis هي

) المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ص 252

3

(3) Karl Lowith, ma Vie en Allemagne avant et aprè

⁽¹⁾، يقول هيدغر، نشير أنه لا يوجد مقابل
اللغات الأوروبية الأخرى، حرفيا يعني
ث محروم من صفة التكرار؛ لأنه ينتمي
خاص ومخصوص Das Eigen، ولذلك
لخاص، إنه حدث الالتقاء القدري بين
Dasei. فهو إذن نوع من «العهد» والتعاهد
دازاين نقطة تقاطعهما وثمرة تعاهدهما،
كيني ومحمد محجوب» يقترحان كلمة
سؤولا»(قرآن كريم)، يقول محجوب:
في ذلك أكثر من كونه يعهد بالإنسان
الإنسان راعيا له»[2]، فالإنسان في نهاية
؛ بوصفه حارسا للوجود من الانطفاء
عنى الرعاية والحراسة هو المقام الذي
من؛ ومن ثم متلقيا لهبة الوجود، يخبرنا
لإنسان، والإنسان ليس من صنع الزمن،
ن»[3]، ثمة إذن هبة وتلقي، وتعيّن وهي
خريجات التي يريدها هيدغر أن تتجاوز
: «..إن تجاوز الميتافيزيقا هو الحدث
يتم تجاوز الوجود نفسه»[4]. يتضمّن
قرار، بلا عزم، الوجود كنسيان وغياب
Ereign بالعهد على مسار الآية القرآنية
عهدنا إلى آدم من قبل فنسي ولم نجد له

ص 35
ار الجنوب للنشر، تونس، 1996، ص 63
(3) Heidegger, Questions IV, Op. Cit., p 36
(4) Heidegger, Essais et Conférences, Op. Cit. p 8

جود: أن يوجد الموجود يعنى أنه يحضر
Dasein(:الوجود الإنساني)، وهنا ليس
د؛ لأن الدازاين مقذوف منذ البدء خارج
بل أن الموجود يتقدّم بموجب حركة
ي الحركة التي يتحدد بها الدازاين بوصفه
جود ينتشر في هذه الليسية: «الوجود:
لانعتاق من المنسحب، الوجود: المنح،
جود لذاته في أفق الدازاين، وهنا نتساءل
ار الموجود بالقرب من الدازاين، إن
ى في معنى المقولات الكانطية وخاصة
تتقوم بهما الذات على منوال ما، في
يعني أن تزمن الدازاين خارج ذاته يفتح
جود: «..الأفق هو الفسحة La contrée
شياء»[6]، وما يهم هنا هو أن الفسحة التي
محكومة بأبعاد الزمن ومقامات التوقّع
ة حريتها من كون التزمّن يتخارج من
تي تجعل "الفهم" أو الحضور والإقامة
لب الحر، المنفتح، المكاني، من أجل
ني هو ما يفتح المكان، وليس المكان
ن ويتحدد باعتباره «ليس هو..» يعني أن
، إن التخارج تزمنا هو التوجه مستقبلا
حر هي الانتظار، والوجود في الانتظار،
الامتداد الحر»[8].

(5) Heidegger, Temps et Etre, in Question IV, Op.
(6) Heidegger, Sérénité, In Questions III, Op. Cit. p
(7) Heidegger, l'Art et l'Espace, In Questions IV, p
(8) Sérénité, p 163

كل ما هو إنساني، أي كل ما ينتمي إلى
ن هو البعد الإلهي في الدازاين وليس كل
مور الوحيد، أي أفق الفسحة: «...فسح
كنة حيث للإله أن يظهر، حيث تهرب
الذي طالما تأخر»[1]، الفسحة إذن هي
دخول الدازاين إلى قلب الموجود، إن
فتاح لثقب الإضاءة في الأرض المغلقة
ماء، وكل نهاية هي انغلاق للأرض على
الفانون موتهم الخاص تزمّنا: "..عندما
.. أو عندما نقول الفانون أو الإلهيون
أننا لا نتأمل الوحدة البسيطة للأربعة"[2]،
ض على السماء، وهو سر إقامة الفانون
نية ألا تكون هناك إمكانية: "..إن الموت
مو إمكانه الأخص، الخلو- من العلاقة
الذي لا يتجاوز"[3]، الكائنات الأخرى
ده يموت، لأنه يحمل موته الخاص منذ
وت-في-حركة، إن التخارج هنا يكون
الإنسان بموجب هذا التعبير المتخارج
ت، إن كل أشكال الثقافة والفن والدين
ى هذا التعبير Ex- pression (أي الضغط
موت، يقول هيدغر:«..الإنسان وحده
ما بقي على الأرض تحت السماء،أمام

(1) l'Art et l'Espace, p 273

(2) Heidegger, bâtir, Habiter ,Penser, In Essais et C

(3) Etre et Temps, p 258

(4) bâtir, Habiter, penser, in, Essais et Conférences

خلاق) يمكن ترتيبها حول فكر الوجود؛
لق من معنى الإقامة، ورغم ما يميز فكر
لإقامة تتوجه هنا في صباح إيكولوجي
ساني: «..إن السكن هو بالأحرى دائما
ة يحفظ الرباعي في ما يقيم عنده الفانون
جود هي مهمة «المستقبليين» داخل هذا
أن تتجاوز البشرية خلافاتها الداخلية،
لا طائل من ورائها، بعد أن تتجاوز
ة والقاتلة؛ بعدها فقط يأتي المستقبليون
ن؛ لأن الخطر سيبلغ درجة لا يستثني
سانية توحيد الصف: «صيانة الرباعي،
ظار الإلهيين، قيادة الفانين، هذه الصيانة
ن»[2]، ربما يبدو هذا الكلام يوتوبيا لغير
ير»، لكننا نحن لم نعد أحد،.. أنت أخير
نهاية الميتافيزيقا الذي يفقد كل صبح
لمقذوف عرض الجماهير يفقد وجوده
لقد أبدع هيدغر أيما إبداع في وصف
رض تحليله للروتينية اليومية للإنسان
ن الأخير، يفقد هويته الثقافية والدينية
من حيث لا يشعر ومن حيث لا يرغب،
ما وصفها دولوز، أو عن هجنة إدوارد
سية نحو الهويات الدينية والإثنية؛ يشهد
، إننا نتمسك بما نحس أننا نفقده، ولا
ن سيتجاوزون كل هذا للإقامة البسيطة

(1) Ibid., p 179

(2) Ibid., p 183

لا ظاهر لا ظهورا، أكثر البسيط بساطة، ي نقيم فيه نحن الفانين مدى الحياة»[1]، .

يشهد على موته ويفتح بتزمنه فسحة نح للفسحة اسما لكي يبدأ في تشكيل ريخ يبدأ حينما تبدأ مجموعة من الأفراد .. حيث تتشكل خلفية إدراكية للعقل، / ليفي ستروس/ ... يتكلم باشلار في لمنزل يكتسب حسّا بالألفة والحميمية ، وما يضفي عليه من قيمة تخيلية أو جماليات المكان]، بينما الفسحة ليست ولكي تكون كذلك، يجب ألا تكون من كان داخل عالم الإنسان، المكان إذن رابع من أبعاد الزمان: «الزمن الحقيقي طمأنينة: «..هكذا، إلى الزمان الحقيقي «la Dimension.[3]

كون كلاما، فالكلام يرتب إقامة الفانون، : «اللغة هي ما يمكّن الانفتاح للمجال؛ المقام في الأرض وتحت السماء»[4]، يقوم به الإنسان، لأن الإقامة ستحفظ ل الإنسان يرنو من أجله: «.. النمو يعني ه كذلك انغراس الجذور في الأعماق

عيل المصدق)، القاهرة، المجلس الأعلى للترجمة، ص

(2) Heidegger, Sérénité, Op. Cit. p 162

(3) Temps et Etre , in Questions IV, p212

(4) Heidegger, Hebbel, l'Amie de la Maison, In Qu

حقيقي وأصيل لن يصل إلى النضوج ما
لأكثر سموّا.. وأن يبقى في نفس الوقت
وتنتج»[1]، إن كل ما ينفتح فوق الأرض
مة: «ففي الإزهار الذهبي للشجرة تسود
ن، في إطارهم يتوحد العالم، لم يعد

اته المتأخرة عن معنى غير ميتافيزيقي
تي كانت توجه تاريخ الغرب طيلة خمسة
مشدوهين أمام عالمهم، دون محاولة
واستنفاذ سرّها، سيقفون في سكينة
ة: Gelassenheit إننا نتكلم عن الروح
إنسان الميتافيزيقا مهووسا بالتملك،
ال الذي يربطه بأشيائه، وهذا القلق هو
يته لها، كما رأينا في مقاربتنا لماركس،
راين، وهي الغربة التي تمنعه من رؤية
هيدغر أنه: «...وحدها مساواة الروح
فتحنا على السر الذي يمكّننا ألاّ نسقط
لمسارات التي يفتحها فكر السكينة أمام
مان الأول والأخير للفكر؛ وهذا لا يقدم
نسانية، بل يتوجب الانفتاح على ماهية
إنسان، حينها، يقول هيدغر، تستيقظ فينا
ا مساواة الروح أمام الأشياء التي ينفتح
نأمل في الوصول إلى درب يأخذنا نحو

(1) Martin Heidegger, Le Chemin de Compagne, In
(2) Heidegger, Acheminement vers la Parole, (tr. J.
(3) Sérénité, Op. Cit. p 143
(4) Ibid., p 147

على هذه الأرضية يستطيع خلق الأعمال

الأكاديمية والصرامة المنهجية، وانتهت
ى مدار ستين عاما من التأمّل المتواصل،
كنة، كل الدروب المطروقة والمسدودة،
وب قرمزي اللون، متسائلا عن مصدر
لسكينة المشهد، يقول غروندين: «في
غرية، التي يمثل المنعطف ذروتها، تبدو
لانفتاح على سر الكينونة»[2].

(1) Ibid., p 181

(2) J. Grondin, Le Tournant dans la pensée de Mar

منظور الفكر الإسلامي[1]

ـبو يعرب المرزوقي[2]

ـرة، عدة أسئلة للأستاذ الدكتور أبو يعرب المرزوقي حول
ـنها بما يتناسب مع حجم وموضوع الكتاب.
ـة.

ات المضافة، ويحددها بعض الباحثين بأنها
وعقلنة المعتقد الديني. مما يعني انها تجد
س في الالـهيات الوحيانية. ماذا يعني مفهوم

 حول الدين، لذلك فهي بمثابة الفلسفة، أي
جية في البحث، وتتسلح بمنطق ابستمولوجي.
دين والفلسفة من جهة، وبينها وبين الإلـهيات

لأن المتكلم يتسلح بمواقف وقناعات قبلية،
دين من أية قناعات سابقة، بمعنى انه يدرس
لذي تتحكم ببحثه رؤيته الدينية الخاصة. هل
م انها تدرس الدين كظاهرة عامة في الحياة
ل أديان خاصة، فهي كفلسفة العلم التي لا

ي هذا العصر، واتسعت وتداخلت مع معظم
لبيعية. ما هي الأدوات المنهاجية التي تتوكأ
فها لمكاسب علم نفس الدين، وانثروبولوجيا

اللسانيات وعلوم التأويل، وفلسفة العلم،
ليات العلم الحديث؟

يترقبه الانسان من الدين، وما يترقبه الدين من
التجربة الدينية، لغة الدين، تعدد القراءات،
مباحث تدرس في فلسفة الدين. هل أضحت
أهم الدراسات حول الدين وتجلياته في حياة

هيم من قبيل: الالـه، الشر، النجاة، الخلود،
ريان، الخوارق...وغيرها. وهي قضايا بحثها
سوف الدين للمتكلم؟ واين تقع فلسفة الدين
وما يعرف بعلم الكلام الجديد؟

ا هي بواعث ولادتها؟ وأين تبلورت نواتها
الذين كانت لديهم الريادة في بناء هذا الحقل

سفة الدين نشأت وتطورت في فضاء اللاهوت
ثم هاجرت بعد ذلك الى مواطن أخرى. ما
في ديارنا، وتوظيفها في دراسة الدين وتجلياته
السياقات التاريخية الدينية والثقافية، وتنوع

في الدراسات الاسلامية؟ وكيف تستشرفون
بلادنا؟

ف المرزوقي:

ث يحاول صاحبهما تحديد العلاقة بين علم
لين، أولـهما يستند إلى طبيعة مصدر المعرفة

ـا. وكلا المنطلقين ينتهي إلى ما يفيد انفصال
ي من المنطلق الأول بين مصدري المعرفة في
فلسفية والإلـهيات الوحيانية. أما من المنطلق
مات المنهجية في كلا الاختصاصين، إذ ينطلق
، من تحرر مزعوم من العقائد. وطبعاً السؤال
يكون الفرق إلا في التسليم الصريح والتسليم
ـ أن «الإلـهيات الوحيانية» لما أصبحت كلاما
ماً، بل هي تحولت إلى استراتيجية دفاع عن
الأخرى، وإيجاباً بمحاولة صوغ العقيدة التي
لط بين الإلـهيات المستندة إلى الوحي وعلم
إلـهيات القرآن.

الوحي بل هو ما نتج عما حلّ بها من انحراف
سراع فيها ليس إلـهياً بل هو ما يشير إليه القرآن
الدين إلى سلطة روحية تتحالف مع السلطة
ذا المرض الذي يعرض لإلـهيات الوحي بنية
لتدريج بعديه الأساسيين: 1 - مقارنة الاديان
قويمها من منظور المذهب. 2 - طلب العلم
إصلـها مع البشر والعالم تحولت إلى اعتبار
ـ التي يدافع عنها المتكلّم. فلم يعد البحث في
ت دعاية أحزاب.

* *

سادس يتعلّقان بأثر التمييز بين الكلام وفلسفة
ون وعلى دورهما في حياة الانسان الخاصة
ى موضوعات علم الكلام القديم - لو بقي
كلام بمسائل أخرى لعلّـها هي موضوع علم
ـ الجبار الرفاعي)، يصبح السؤال عن العلاقة

ماً، خاصة وقد انتقلت هموم الإنسان الوجودية
ى الصدارة في الفكر الفلسفي عامة وفي الفكر
خصوص. لكن توجُّه الكلام إلى المسائل التي
ي وتوجُّه فلسفة الدين إلى المسائل التي كان
بالأمر العرضي الذي نتج عن تبادل التأثير بين
ي بل هو ثمرة ما بينهما من تراكب وتضامن:
ن منظوره.

ع بين السؤال العقلي العلمي حول الظاهرات
ل الظاهرات الاجتماعية والسياسية. وهي
إما تأسيساً لما بعد الطبيعة، أو تأسيساً لما
المابَعْدين. ولما كان تأسيس ما بعد التاريخ
عد ما بعد التاريخ من حيث هو مجال العمل
و جوهر الفكر الفلسفي أو ما يمكن أن يعد ما
نساني، فإن الأمر يصبح متعلقاً بالبعد العملي
كر الإنساني الذي يكون وجداناً في الحالة
الأمرين في ما بعد المابعدين الذي يتحد فيه
بعد الطبيعة وما بعد التاريخ غاية للإلـهيات
الأمران إلى طبيعتهما السوية فلا تبقى الثانية
لى مجرد إيديولوجيا أحزاب علمانية.

*

مع، كان جواب الأستاذ الدكتور المرزوقي:

سألتين التاليتين تحليلا لدلالات التصورات
القضايا إما بسبب عجلة التحليل أو بسبب

م عن التأويل. فاستقراء آيات القرآن المتعلقة بالتأويل

الدين الفلسفي[1]

الفلسفة الدينية[2].

تعبير الأحلام (سورة يوسف)، وتفسير السلوك غير
سورة الكهف). وقد يعترض بالآيات المتعلقة بتأويل
م، لجعل التأويل منسحبا على موضوع ثالث. لكن
مه، ومن ثم فهذا النوع الثالث هو عينه النوع الأول،
كاية الحلم سلوك من الحالم، بل هو تأويل أول للحلم
نوم إلى قصة محكية في اليقظة. وإذاً فكل ما ورد في قصة
س الأول ولـها علاقة لـها بالجنس الثاني. ولما كانت
رؤياه، بدليل طلبه من أبيه في بداية القصة، وشهادته
ؤية في غايتها؛ فإن اعتبارنا الأحاديث حكاية أصحاب

آن الكريم. لما كان التأويل ذا معنيين، أقواهما هو تحقق
تأويله وتعبير الأحاديث المترجمة للأحداث الرمزية
عن تأويل القرآن. فهو بيان وليس أحاديث أحلام،
أول. لذلك فكل الذين مالوا إلى التأويل أضمروا أن
م. لذلك فهو عندهم أحاديث تقتضي التأويل الناقل
في تعبير الأحلام. أما التأويل بالمعني الثاني فهو ممتنع
علة ورود الكلام فيه متشابها، وثانيا لأن تحقق الغيب
نفسه. لذلك فهو منهي عنه بالمعنى الثاني. لم يبق إلا
لتفسير مرة واحدة وبالذات في سورة اسمها دال على
بمثل إلا جئناك بالحق وأحسن تفسيراً». فالمقابلة هي
ية وبين الحق الذي هو أحسن تفسيراً من كل الامثال.
كير على التأويل: الحق المفسّر أحسن تفسير مغن عن
لثاني فوق طاقة البشر: لا يعلم الغيب إلا الله ولا يحققه

ضاف إليه أو انفعاليته. ففلسفة الدين عندما يكون
ا يكون هو المنفعل هي التفلسف فيه. فيكون القصد
الفلسفي، أما بالمعنى الثاني فالقصد هو كونه موضوعا
بين الأمرين.

الفلسفي. فبمعنى الإضافة الفعلية يكون تفلسف دين
ن الفلسفي هو الذي تقول به فلسفة من الفلسفات، في
ديان هي منظوره للأشياء من حيث يكون هذا المنظور

...دين والدين الفلسفي

...رع من فروع البحث الفلسفي تفترض ضمناً أو ...مام الاختلاف عنه. فهو أحد فروع موضوعها ...بحث الأديان كلـها بما فيها الأديان الفلسفية ...افيزيقا. لذلك اصطلح عليها فلاسفتنا باسم ...من ميتافيزيقا أرسطو أو في المقالة العاشرة[2] ...ين تعامل معهما فكرنا في تجربة التفلسف ...ي. فلا يكون الدين الفلسفي إلا أصل المنظور ...الدين إذا كان فيلسوفاً. لكنه غير فلسفة الدين ...د فروعه الذي من المفروض أن يكون مابعدًا ...ي والوضعي والتاريخي.

...كون في الوقت نفسه المنظور الذي ينظر به ...تبر الظاهرة الدينية متجهة إليها في نشوئيتها ...الطبيعي للوعي الديني عند الجنس البشري، ...لوجيا والدين عند شيلنغ[3]، أو بفلسفة تطور ...عليهما بما يشبه أديان الحياة الطبعانية[5]، أو

...ما بعد الطبيعة.

...نواميس لافلاطون. ففيها يعالج أفلاطون المقابلة بين ... لكأن المقالة علم كلام بالمعنى المتعارف في الحضارات ... دون احتجاج بنص معين.

...حد الدين الطبيعي والدين المنزل في التوحيد المتدرج ...ي غاية التجلي Die Offenbarung التي تمثل المسيحية=

... يكون الدين المسيحي الدين الخاتم، لاكتمال ما يعتبره ...المنظور الاسلامي لنبين أنه عين التحريف الوجودي ...ب القيمي (الإنسان مقياس كل شيء) الذي اكتمل في

...ستعاضة عن الأفلاطونية بنقيضها، ومن ثم فهو دين ...ة الحيوية. وهذا لا يختلف كثيراً عن قلب المسيحية أو ... كان الله يحل في الإنسان فالإنسان الذي حل في الإلـه

ا يشبه الوجودية الإيمانية[2]، أو الإلحادية[3].
سمناً[4]. لكن القليل منهم اهتم بفروع الدراسات

. ولما كان ما في الانسان من قوة مريدة هو اللامعقول
لى مزيد تحليل. ولـهذا الموقف علاقة وطيدة بنظريات
ستاذ نيتشه (شوبنهاور). ففلسفة الحياة واللاوعي من
فكره كلـه على مفهوم الحياة، بما هي عين الإلـه المحقق
ى الى الوعي بمنطق يمكن وصفه بمقولة نيتشوية بكونه

حدثة. ذلك أن نسبتها في العلوم الإنسانية إلى الـهيغلية
ة إلى الكانطية. **هذه كانطية محدثة وتلك هيغلية محدثة.**
دين متقابلين بل بتبادلـهما التأثير: فمعضلات الـهيغلية
ثة هي التي يمكن أن نعتبرها مصدر اشكالية ما يسمى
ضلات الكانطية المحدثة معروضة على حلول الـهيغلية
شكالية ما يسمى بالمنهج الفينومينولوجي أولا والمنهج
ن المتبادلين هو محاولات اعادة بناء تاريخ الفكر الغربي
فتين الكانطية والـهيغلية، اعتماداً يتجاوزهما إلى ما تقدم
ليف الوسيط بين الدين والفلسفة الأرسطية.
كيركيجارد وغايتها ممثلة بكارل يسبرس، غاية لأنها من
ساسي الدعوة للتوراة أو للإنجيل مع خلوه من تجربة

بجان بول سارتر وغايتها ممثلة بألبارخموس غاية، لأنها
الأساسي الدعوة للفوضى الثورية، من دون رسالة أو
رثرات الوجوديين العرب المزعومين.
ة عقلية للدين الذي ربي عليه الفيلسوف إيجاباً (بتبني
لباً (بنقد معتقداته الأساسية مع بناء بدائل منها بناء
ى التمثيل لـها. يكفي أن نشير إلى صراحة ديكارت في
ن نقيس عليهما تصوريه للدين، كما كانت ممارسته فعلا
لاخلاق: أخلاق البداية الموقتة وأخلاق الغاية النهائية.
يسها تأسيساً أكثر توافقاً مع تطور الفلسفة والعلم بعد
لذلك كان ما سعى إلى صياغته في ممارسته الفلسفية
يختلف إلا في الجزئيات عن التصور الأشعري بدليل
تبعية مبادئ العقل للإرادة الإلـهية المشرعة في الحقائق
التاريخ - ونفي الغائية فيهما وينتج عنه نفي التحسين
ير بالفكرين الفلسفي الاسلامي والغربي يجعلـهم لا
ي، بحيث إن ديكارت وأعيدها مرة أخرى فكره أكثر

من اهتماماته[1]، فضلاً على أن ذلك يرد في
ية، أو في محاولات تفسير نظرية النبوة، كما
ينا العلمانيين الذين يتكلّمون في هذه المسائل
نفسهم ثواراً على الدين، في حين أنهم إلى
ي!

الفرع من البحث الفلسفي قد نتج عن ظاهرتين
تي أدتاها في تاريخ البشرية الفعلي وفي تاريخ
والفلسفة أو بالوحي والعقل، رغم اختلاف
لامية وظرف الحضارة اللاتينية المسيحية)
ب فعليها الجوهريين المشروطين في فلسفة
لم وفي فلسفته العملية شريعة دينية، وعلماً
بالحق والجهاد أو التواصي بالصبر ونجاح
حدثت كلتا الظاهرتين في الميدان الحرام بين
والقول الديني خلال الجدل الدائر بين ضربي
ذي آل إليه ضرورة تطور كلا القولين الديني
القديمة، حيث تلتقي القارات الأقدم الثلاث
رقي من البحر الأبيض المتوسط بين اليونان
غرباً.

ينا الإسلاميين المحدثين المتشدّقين بالخصوصية متبعين
ى مع الممارسة العلمية والفلسفية التي تجاوزت التعليم
ات ديكارت كانت إصلاح التعليم في المدارس الدينية،
همها في المنهج والمضمون الفلسفي، فضلاً على تصريحه
عى إليه الكردينال دو برول بمحاولة فلسفية، تجعل
لى وجود العالم المادي.

موت العقلي والدين الفلسفي إلى فلسفة الدين بمعنيي
ل بمجرده يؤسس لفلسفة الدين تفسيرا لعلل ظهور
خاصة في آخرها، يؤسس للعلاقة الوطيدة بين الفلسفة
ايتها وصلاً للأمرين بفلسفة الجمال وفلسفة الجلال في

ين والفلسفة الدينية

على الفلسفة الدينية لأي دين منزل، فنقول
سيحية الدينية...الخ، قاصدين بذلك منظور
مقومات التي يتألف منها نسق عقائده والتي
في وجود مقومات مشتركة بين الأديان، وإلا
لمنظومات الرمزية ذات المضمون العملي أو
مع لـها الوجود الإنساني بصورة كلية. لذلك
فتكون الفلسفة الدينية على الأقل جنساً مؤلفاً
وحدتهما الجوهرية في الإسلام:

جهد الفكري الطبيعي، أو الفلسفة الدينية التي
.

وحي الذي يمكن مقارنة علاقته بالنوع الأول
لأدبي خاصة.

بها من دون أن تكون إياها. إنها المقابلة بين
، وعلم الكلام النقلي Textual or historical
ن يكون فرعاً من الدين الفلسفي (علم كلام
كل المعارف الفلسفية والوضعية للظاهرات
لام عقلي أو علم كلام نقلي وهما مصدر كل
اهرات الدينية). فقد يكون علم الكلام منتسباً
ا تفرعت البحوث الوضعية في تاريخ الأديان
ها. وقد يكون منتسباً إلى فلسفة الدين المنزل
داخل نفس الملة أو بين الملل، إشرئباباً سلبياً
سبة إليه في نسبة النحل إلى الملة الواحدة[1]:

لامي الدرجة التي بلغ إليها تصنيف ابن حزم للعقائد،
وعي به رغم استعماله إياه في تصنيفه. فهو قد استعمل
الحقيقة (السفسطة) والقائلين بها من دون تمييز بين
سم القائلين بالحقيقة إلى المستكفين بالعقل (الفلسفة

قرآنيين اللذين يعتبران كل الرسالات واحدة
هي شرائع. ولا أحد ينكر التجانس الموجود
ن التقابل المنهجي بينهما في دراسة الظاهرات
سات ومؤسسات ونصوص ومشاعر) وفي
محاولي فهم التجارب الروحية المرتبطة بها،
المنهج التحليلي الوضعي والمنهج التأويلي
التاريخية عامة، والنصوص المقدسة وتاريخ
سمى علوم الروح أو العلوم الانسانية في بداية

لدين تتقدمه نبذة عن تاريخ الاختصاص

ي والفلسفي إذا أبقينا على المقابلة بين النحل
الملل ضمن الظاهرة الدينية الكلية ولم نرتفع

ديان المنزلة). ثم قسّم القائلين بالوحي إلى القائلين
سيحية والإسلام). ثم قسّم القائلين بكلية المخاطبين
ية في الأمرين: وذلك هو الإسلام لذلك كان الخاتم
ناء نفاة الحقيقة. لذلك فرضت العقيدة الإسلامية على
دين النوعين من الأديان الطبيعية ومنها الفلسفة غير
الطبيعية مثل البوذية)، والمنزلة (اليهودية والمسيحية)
باية الدولة الإسلامية بل أعطاهم منزلة الذمة: أي إن
واجبها حمايتهم وتمكينهم من حرياتهم الدينية. وطبعاً
بالسبق في السعي إلى الحق وهو تشجيع لـهم للحاق
الاجتهاد لعلم الحقيقة، والتواصي بالصبر في الجهاد
صالح المشروطين في الاستثناء من الخسر بمقتضى نص
آية 156 من سورة البقرة. وكل ما يستمد من الممارسة
ه إلى عاملين كلاهما لا يلزم المؤمنين حقاً بقيم الرسالة:
ما يشبه ظروف الطوارئ لأن الاقليات كانت أحياناً
عض الحذر في التعامل معها. لكن هذا الحذر أصبح
العامل الثاني الذي جعل الأقليات الدينية تعاني من
ي حين أنها منزلة عليا بمفهوم الكلمة نفسه.
فكر الإسلامي..

يدعونا إلى ذلك القرآن الكريم[1]. ولحسن
ن بفضل تقدم الوعي الفلسفي بوحدانية الدين
سان النوعية في جنس الحيوان؛ بل وكذلك من
لتعييناته المشعرية والعقدية في التاريخ الفعلي
ة التي أمكن للعلم استقراؤها[2]. فقد التقى في

ديني، تطوره الذاتي إلى أن بلغ مرحلة الرسالة
لات السابقة ومن ثم خاتمتها. وذلك بفضل
سانية في صلتها بالمطلق حيث يلتقي الدين

فلسفي إلى مرحلة الفلسفة التي يعتبرها آخر
فة ومن ثم خاتمتها. وذلك بفضل إعادة كل
ها بالمطلق حيث يلتقي النور الطبيعي بالدين

ن الجدل بين الفكرين الفلسفي والديني في

لكريم هما أساس محاورة الرسول مع نصارى نجران
الإسلامية، التي تحاول من بداية القرآن إلى نهايته بيان
ون عقدي واحد وأنها لا تختلف إلا بالشرائع، التي هي
ت لتحقيق نفس العقيدة.
صور الوهمي للمعرفة العقلية المنافية للمدارك الحدسية،
وتقدم الوعي الديني خلّص الدين من وهم المفاضلة
تدرج في تحقيق التطابق بين التصور والتحقيق، أو بين

اته من ضروب القصص القرآني ومن دركه لمراحل
اريخ علاقة الرسالتين المحرفتين بالرسالتين الاصلين
لالة العودة إليه في ذاتها، ثم في تحديد طبيعة الخطاب
جودي الكوني.
سفة بتاريخ الدين كما يحدده في فينومينولوجيا الروح وفي
لفلسفة ومحاضرات فلسفة التاريخ والمبادئ الاساسية

ل الذي كان الطور الأوسط[1]، غاية طوريه
شقيه النابع من القرآن والسنة والنابع من الفكر
ة طوريه الأخيرين[3]. لذلك فلا بد من بحث

طقه الخاص.

بمنطقه الخاص.

ل بين مساري الفكرين: منطق الجيئة والذهاب
ن منعزلين ثم متأثرين بالتفاعل بينهما.

ي اعتبره متقدماً على المسارين البسيطين،
صلته إلى فلسفة الدين الفلسفية وفلسفة الدين

ورين الأخيرين هو علم الكلام الإسلامي. وعلينا أن
طور الأوسط بين مرحلتين مضاعفتين. فما قبل علم
أولاهما تقدّمت على تعميم الحضارة الفلسفية اليونانية
: ما ولي ذلك إلى نزول القرآن الكريم ونشأة الكلام
ستواه. وما بعد علم الكلام الاسلامي يمكن كذلك
ه. فما قبل الإصلاح كان محاولات للتصدي للحضارة
للدين المسيحي من منظور شبيه بالمنظور الاسلامي،
عند من يؤسس على مرحلة بتجاوزها. وعلينا الآن
عرفها ابن خلدون في تاريخه لعلم الكلام. فعنده أن
فلسفة بعد الرازي وعنده أن مهمة الكلام الدفاعي
الكلام الوحيد المتبقي هو الكلام الفلسفي فلم يعد
م ومتكلميه المتأخرين. ورغم أن الكلام الإسلامي قد
ل نشأته فإن الكلام اليهودي والمسيحي المتأخرين على
تفلسف. ويكفي دليلاً على ذلك كتاب دليل الحائرين
وكل كتابات القديس توما الاكويني ودنيس سكوت
ن رشد.
القديمة من بدايتها إلى تكون الافلاطونية المحدثة ومنها

ي المتقدّم على الإصلاح الذي تحققت صيغته الفلسفية
ألمانية وما نتج عنها من إيديولوجيات شمولية وأخص
ل عليه في الرومانسية والمثالية الألمانية: الفاشية والنازية

بين فلسفة التاريخ المقدس والتاريخ العادي،
التاريخية، وفي الحقيقة التصورية؛ بل تصور
كثر التصورات المادية للتاريخ لأن بدءها بنقد
المنقود على فعل نقده[1].

ينية

ن جديد انفصل عن الكلام بفرعيه المنطلقين
للقه الآيات الكونية التي تعد الآيات النصية

ص الإسلام المقدس نفسه، نصه الذي يعرِّف
، وعودة إلى الأصل الصافي الواحد المشترك
القرآن على لسان ابراهيم عليه السلام: عدم
ي والباقي أو المتعالي المطلق)، مزيلاً بذلك
المنزلة، ومؤسساً كلية الظاهرة الدينية إيجاباً
بشرية من وساطة السلطة الروحية بين المؤمن

ي إصلاح المسيحية إصلاحها، الذي حاول
بالنص المقدس في محاكاة واضحة للثورة
ها التاريخي في أوروبا نفسها أولاً (المؤثر
ية المسيحية وعلاقتها المتوترة مع السلطان
الإصلاح كما نبين لاحقاً تحوّل إلى تحريف

الجدلية هي عينها وإن بقول رمزي نظرية تسخير الكون
ة والدلالات الروحية.
مثمرة حقا لأنها كانت أكثر وعيا بشروط التخلص
ف المبدئي سدا للذرائع والابقاء الواقعي في أشكال
من اجلها وقع الحذف المبدئي. ولنشرح المقصود:
الكنيسة بل ألغى سلطانها ونظم وجودها وعلاقتها
ا كاملا دون أن يدركوا ضرورة وجود مؤسسة دينية
ل غير المحلل عقليا علة في عودة ما هو أفسد حتى من

عجاه المقابل أو بلغة نيتشوية، مجرد قلب للقيم
ثة في المسيحية المحرفة سعياً إلى الخلاص
ي الذي هو منطق الاصلاح المحرف الذي
وة.

إيجاباً بالعودة إلى آيات الله النصية والكونية،
المؤمنين من هيمنتها على النفوس بالسلطان
الله وعبيده. ولعل أفضل ممثل للتماثل بين
ن التنافي المطلق بين الحياة الدنيا والحياة
دنيوية بل يضفي عليها المعنى، ويسمو بها فلا
حاولة الربط بين الديني والسياسي[2]. فالإسلام

سلطة الفقهاء السنية: فهاتان السلطتان أفسد حتى من
ن شروط لا تؤدي إلا إلى انحطاط الأمة. ولعل أهم
جعل الشعب عامة تقاد من خارج: فلكي يكون للفقيه
يم الجهل من حوله وإلا فإنه لا معنى للوظيفة التي
ي التوسط بين المؤمن وربه، وبين المواطن ومن صاروا
لاية الأمر يمكن ان تكون مشروعة من دون أن تستمد
ريم بكونه شورى بين المؤمنين.

في تاريخه للرومانسية وتعليقه على التقابل بين المسيحية
يم الإسلام ومؤلفات غوته في تبرئة قيم الحياة الدنيا.
كان ثمرة الظرف في الإصلاح المسيحي لكونه نتج عن
سلطة الدينية التي كانت تهيمن في العصور الوسطى.
صرية الالمانية هي التي جعلت حركة لوثر ضد الكنيسة
م جعلت تكوين الدولة مساوقاً لصوغ الرسالة بل إن
سي المتمثّل في التطبيق الفعلي لنظرية التدافع من أجل
دعوة الدينية من دون المشروع السياسي والدولة التي
سلطة سياسية فوق الشرائع المتعددة، رغم كونها تقول
ضرورة لكونها عقيدة الوحدانية الفطرية أو الاسلام
سيحية والاسلام لا يمكن أن تكون ذات فائدة بسبب
خلدون عند التمييز بين الخلافة والبابوية والكوهنية:
ا لعموم الدعوة وحمل الكافة على دين الإسلام طوعاً
الشوكة من القائمين بها إليهما معاً. أما ما سوى الملة
عندهم مشروعاً إلا في المدافعة فقط، فصار القائم بأمر

طان وحلّل علل تكونه ونتائجه وآلياته في سورة
اه ومغزاه لما حصل لـهم ما آل بهم إلى أسفل
ن على الحقيقة الدينية يحرف الأديان من أجل
ر في تحالفهم مع أصحاب السلطان السياسي؛
ونية؛ حيث يكون هامان خادماً لفرعون الذي
ه الروحي لإخضاع الناس بدل تحريرهم من
مشروع الاصلاح في مسيحية القرن السادس
فساد الكنيسة وسلطانها، والسعي إلى جعل
ولـها النص الديني من دون وسطاء معصومين،
ممثلاً للقيم المتعالية على التاريخ والسياسي
ى استرجاع دور العقل والتدبر دورهما الذي
ت إلى ذلك كل آيات القرآن الكريم. لكن هذا
حية نفسها انقلب إلى ضده، لأنه لم يتمكن من
ات التي صاحبت التحريف السابق:

اً رمزياً فحسب؛ بل هي أصبحت تأليهاً فعلياً
اريخ ليس للخلافة والعناية بل للفساد في

ى التصور فضلا عليه في الواقع أدى إلى تحول
قيق الفعلي لنظرية شعب الله المختار.

ن شكلاً كان لا بد أن يصبح فرع فلسفة الدين
العلمي الوضعي في الظاهرات الدينية، من

نما وقع الملك لمن وقع (لـه) منهم بالعرض ولأمر غير
ن الطلب والملك بالطبع لما قدمناه لأنهم غير مكلفين
نما هم مطلوبون بإقامة دينهم في خاصتهم» (المقدمة،

الايمان بالله بالكفر بالطاغوت معتبرة ذلك تبيناً للرشد
سلام.

المائز بين الفكرين الديني والفلسفي عند كلا
والنابع من الفكر الفلسفي الخالص، الفكران
ديني متنكّر وكل فكر ديني فكر فلسفي متنكّر.
ة جماعية سواء كان ذلك في الملة الواحدة أو
ريم بعين فاحصة سيجد فيه أمرين مهمين هما
ساسيتين هما أساس التوالج المتزايد بين الدين
دية وفي الحياة السياسية ومعانيها الخلقية:

المؤمن وربه والاتصال المباشر بآياته سواء
صوصه التي بلَّغها رسلـه والتي هي آيات من
يات التي من الدرجة الأولى في القيم الخمس
ذلك التحرر أن المؤمن يجرّب بنفسه المعاني
هم من دون التحقق في ذات متدبرها، ليدرك
ة مباشرة بربه، ولا يكون الأنبياء إلا نماذج من
دينية والوجودية.

د هذا التحرر في أهم مسألتين كان الأوصياء
لبحث العقلي وحصراً للعلم في مضغ السنن
ن سلطان السلطة الروحية وسلطان السلطة
ورها الحق الإلـهي في الحكم، إدعاء ذلك
دة وشريعة.

ن وقيم الحياة الدنيوية في حياة الاشخاص
لتوالج بين قيم الدين وقيم الحياة الدنيوية في
معانيها الخلقية.

وصلت إلى اعتبار الدولة راعية لعدة شرائع،
ي التعامل مع الحقيقة الدينية والتسامح مع

برئة أصحاب غالب الأديان المعروفة[2].

خل الفلسفي لكل معرفة طبيعية تنتهي إلى
لإلـهي من منطلق آياته أعني الوجود عامة،
لواسطة بين هذه الوجودات الأربعة، أعني
كن إلا أن ينتهي إلى الدلالات الخلقية لنظام
. وتلك هي مسائل الفلسفة والدين على حد
: 1 - الوجود عامة، 2 - الله، 3 - الطبيعية
راك والعلم.

الديني لكل معرفة خلقية تنتهي إلى المعرفة
متعلّقة بهذه المجالات في الدين الواحد
كل (مباحث الملل) على حد سواء لا يمكن
علة وجود الفن الذي يسمى مباحث الملل
ياً عن علم الكلام وبدأت تتجه نحو علم
فآل إلى الفلسفة الشكلية الخالصة، قصدت
دوات المحدود في الغايات الكلية سلطانها
لم إلا دور الخادم المطيع للرغبات الدنيوية
م يبق من العمل إلا الخادم المطيع للنزوات
ي انتكس فآل إلى الدين المضموني الخالص
سلطان الغايات المحدودة على الادوات
لم يبق من العقيدة إلا بنود التعليم الكلامي
الكلامي)، والشرعي العملي (فلم يبق من
خادم الدنيا أو سلطان المذهب الفقهي).
يديولوجية المفاضلة بين النحل داخل نفس

آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس
ة».
الإسلام طبعاً تبرئة تامة أو إرجائية (بشرط الإيمان

لل داخل الظاهرة الدينية ككل. وبين أن المآل
وب بدل التعارف، وأن المآل الأول يؤدي إلى
الأمة إلى الفتن الطائفية بين القبائل في جميع

فكر الفلسفي واجب. ففلسفة الدين فرع من
ن أو فلسفة العلم وفلسفة الاخلاق. أما الدين
وهو جزء ضروري من النسق الفلسفي عندما
وفة.

سفي

ى إلى ما وصفنا (مراجعة العقيدة أو الفلسفة
شريعة أو الفلسفة العملية) قد تعلق بأمرين:
ه في العمل الفعلي متحققاً في نظام السلطان
فكر الفلسفي آل إلى المآل نفسه من الاتجاه
شريعة الضمنية التي أدت إلى فساد الفلسفة
ما مراجعة طبيعة العمل وما يترتب عليه في
لزماني والروحاني. وبذلك يتطابق المساران
لازم بين النظر والعمل فلسفياً، وبين العقيدة
فة الدنيا وفلسفة الدين. فكيف تطور الفكر
ف راجعت الفلسفة النظرية علاقتها بالفلسفة
ي مستويي التجربة الوجدانية ممثّلة بالتصوف
ة خاصة؟ للجواب عن هذا السؤال لا بد من

لفكر الفلسفي في صلته بالفكر الديني. وهو
م يدر كلامنا إلا عليه. والحصيلة الحاسمة في
سفي إلى كل موضوعاته أصبح جنيس مدخل

ي يبني نظرياته الشاملة على تحليلات الطبيعة
لتاريخ وما بعده.

كال في الفكر الانساني الحالي، الذي أفسده
ه من بتر ناتج عن مكبوتاته. ولنقل إنه يتعلّق
م جعلتهما يتلاقيان لقاء صدام ولقاء تعاون،
تنافس بين البشر على القيم بأصنافها الخمسة
ث المؤسسات المنظمة لـهذا التنافس ومنها
ة التخوم أن نعتبر تاريخ تطور هذه الظاهرات
ا المآل بالصورة الآتية:

يه: تأسيس ضربي الخطاب باكتشاف الرقم

ا ما يقارب مصر الحالية خاصة من ق. 40 قبل

ا ما يقارب العراق الحالي خاصة نفس الحقبة

ها الحوض الشرقي للبحر الأبيض المتوسط

ن السادس قبل الميلاد إلى القرن الثالث قبلـه.
قرن الثالث قبل الميلاد إلى نزول القرآن.
رها كل البحر الأبيض المتوسط خاصة.
راف بالمرحلة المكبوتة وبالمرحلة المتقدمة

اة من كبتين: ما تقدم على المرحلة الثانية وما

ب الحديث.

يل الكبت الرمزي إلى محو فعلي للمكبوت

الحديثة: أداتا المحو السياسي الايديولوجي

مكبوت بطوريه: انبعاث الشرق.(ثلاثة أرباع

من الحرب العالمية الثانية إلى نهاية الحرب

رز: من نهاية الحرب الباردة فصاعداً.

خرين

الفكر الديني واندماج الفكر الديني في الفكر
لإسلامية نموذجاً لما حدث؟ ولِمَ ينبغي أن
بعت بين السنن النقلية التأويلية (ذات الفكر
أديان وما وراءهما)، والسنن العقلية التحليلية
للعلوم والفلسفات وما وراءهما)؟

عن هذا السؤال عند الكلام على تطور علم
هي عينها مراحل تطور الفلسفة في حضارتنا
ر الموالية[2]. ويمكن اعتبار هذا التحليل كونياً:
تقاليد الأديان المنزلة الثلاثة التي نعلم، وهو
منزلة منذ أن اتصلت بالفكر الفلسفي الغربي

والتوحيد من الباب السادس.
ولكن بصورة أكثر صراحة مع المرور بها مروراً سريعاً
ـ فلاسفة عصرنا منجمين ولا أطباء. ولم يعد متكلمو
م بطليموس ولا فن جالينوس. أما هؤلاء فأين هم من
باهة على باقل إذا أخرجته عن الثرثرة حول المنهجيات
رقين وتشفيات المبشرين من دون فرقان عقل يشرئب
ق!

بالنسبة إلى اليونان أيضاً في صلتهم بالأديان
زيج منها وإن بأسماء مختلفة.

بني والفلسفي بمعنييه الخاص بالتنافس على
خاص بالتنافس على مناظير الحقيقة وتوظيف

العلاجي وتقاسم المهمات.

طاني وتقاسم المهمات.

أداة منهجية للدين (المنطق في الفقه والكلام
دين أداة تبريرية للفلسفة (لبيان عدم تعارضها

تكامل الوظيفي بحسب تقابل الموضوعات
تاريخ أو من علوم التاريخ إلى علوم الطبيعة:
سرورة ختم الوحي من دون ختم العلم. وهو
مل بين ضروب الإدراك الإنساني بحسب هذه

لامتنع أن نفهم ظاهرتين يتعيّن فيهما التطابق
منطلق القول الفلسفي معزولاً عن تنافسه مع
معزولاً عن تنافسه مع القول الفلسفي:

ات التي صورة قولـها فلسفية ومادته صوفية
حاد كما في حالة سارتر، إذ هي جميعها تؤكد
اة والوجود) والالتزام الفعلي بالقيم الخلقية
سة اليومية.

ت العملية التي صورة قولـها فلسفية ومادته
ا تدعي الإلحاد كما في حالة ماركس، إذ هي
السياسية) بالشروط الموضوعية لنفس القيم

ي الظاهرة الثانية تشارك نسبة التصوف والحياة
تغليب الشخصي وما يتعالى على التاريخ في
فيه في حالة الفقه. لكن أساس هذه العلاقات
هرة الثانية مع تعويض براغماتية الفكر الفقهي
لتجارب الوجودية، لفهم معاني الحياة الدنيا
وجدان من المعاناة في حياة أخرى. فأصبحت
لموقف الاسكاتولوجي (البعث الأخروي)
أصبحت الظاهرة الأولى تشارك التصوف في
لفقهي في الاهتمام بالحياة الدنيا. لذلك فمن
خاصياتهما وخاصيات نظيرتيهما في التاريخ
الأولى مثلاً تصوف دنيوي، والماركسية من
د دين منزل مثل الإسلام يرفض الفصل بين
من المميز الأساسي الذي يقابل بينهما، كما
المدى الكوني، لاح في الأفق منظور يتعالى
الديني. الكلام العقلي والكلام النقلي أولاً،
أصبحت جميعاً متجهة إلى هذا الأفق الذي
عن السلطة الروحية بسلطة تشريعية يكون فيها
بهذا الضرب الجديد من الدين والاستعاضة
نظام الكوني، للاستدلال على المعتقدات ثم
لرسالة تصديقاً لما تقدّم عليها وهمينة عليه[2]؛
ن تلغي ثلاثتها المقابلة بين أصناف القول في
الاجتهاد البشري، الذي يعتبر التجربة الدينية
ي واستنباطاً عقلياً لمقومات هذا التاريخ،

رة يعلّله النص القرآني بأمرين، أولـهما هو عدم جدواه
رغم المعجزات، والثاني وهو الأوضح أمره تعالى نبيه
بي هل كنت إلا بشراً رسولاً» (الاسراء 93).

رورة شهوده ما يتعالى عليه تسليماً بالغيب:
ء غيره. ويكون تحقيق ذلك كلـه بممارستين
، بآلية الجهاد) حددت سورة العصر معياري

لاجتهاد.
والجهاد.
الوحيدين للعلم والعمل الممكنين للفرد من
(ذات ثقافة معينة)، والجماعة العامة التي هي
لية ولتفاعل الحضارات المتساوقة)، توكيداً
ين، اللذين يخدعان العقل البشري حتى بعد
شوش:
موضوعات بمعزل عن علمها، لكأن الانسان
بمعزل عنه: كل ما نعلمه منها يتضمّن حدود
استنفاذ المعرفة موضوعها مهما اكتملت.
مة، لكأن الإنسان يمكن أن يتخلّص من الشك
لعقلي ببعديه العيني والمجرد: كل علم ليس
طان باطل، وتلك هي خاصية كل ما تدعيه
إلى الاستثناء من المناقشة والمحاسبة اللتين
القرآن الدينية تتضمّن أصناف القول الديني
لكونها تشير إلى أصلـها جميعاً. فهي منظور
ري والوجه المادي من نفس الفن الذي يمكن
رقان)، وهي كلام عقلي وكلام نقلي (الوجه
ذي يمكن أن نسميه التعالي من منظور الوحي
المستند إلى الفطرة، التي تدرك حدسيا من
حيث هي علم نسقي ومن ثم فهي أمر يزول فيه
ونها هيئة وجودية أو تحققاً للحقيقة في ذات

التوحيد. وكل ذلك ينبغي أن يتعين بمقتضى
جربة الرمزية الثقافية (جمعياً).

دين الإسلامي بتعدد الشرائع والمناهج في
حد كما هو بين من الآية 48 من المائدة[1]، بل
يخي للقيم الدينية. لذلك كان القول الديني
النظرية التي سعى إليها الفكر الإسلامي في
(الكلام والفلسفة في فلسفة الاسلام الدينية
سلام الدينية العلمية). فنص القرآن الكريم
التمييز بينهما. ومثلـه نص الحديث الذي هو
كل العلماء في السنة:

ما وراء التاريخية للوجود الإنساني ولعلاقته
ية للعالم وعلاقته بالوجود الالـهي.

التاريخية للوجود الإنساني ولعلاقته بالله

لاً للقرآن المكي خاصة.

يلاً للقرآن المدني خاصة.

ودة تفسيرية أو تأويلية قولاً وعملاً لمستويي
سي(3) إلى القرآن المكي(1)هي عينها نسبة
2). وتلك هي علة تعويل التصوف في المقام
دسي، وتعويل الفقه في المقام الأول على

المقدس بمستوياته الأربعة حول التجربة

لا يصرح بهذه الحقيقة المتعلّقة بوحدة الدين وتعدد
ذهبٍ بالأمر إلى حد التمييز الصريح بين القرآن المكي
علقاً بالدين الواحد خاصة والثاني متعلقاً بالشرائع
غلب على آخرهما.

أعلى غير القابل للتحديد النهائي والمحدد
لال التجربة المحمدية الحية، أولاً ومن خلال
صوص ثانياً. فتكون النصوص المقدسة في

يخ والطبيعة إلى التاريخ والطبيعة (بعدا القرآن
لمتقدّم على الفعل والإنجاز العملي المحقق

ح والطبيعة إلى ما ورائهما (بعدا الحديث
ن).

فهي التجربة التاريخية الحية الفردية للوعي
سية:

ان).

ن).

الشخص الإنساني المتعين في أي زمان معيّن
جربة وجودية وجدانية روحية وتجربة تاريخية
صر على أحد الوجهين، بنفي الوجه الثاني
استعلاء عليها، ونفي صلاتها بالمتحايثات.
يخهم الفعلي مطابقاً لتصوّر نصهم المقدس
مباشرة إلى المسألتين المواليتين أعني مسألة
مة الدين ومستقبلـها في الحضارة الاسلامية.

ه في حضارتنا.

ي الدراسات الإسلامية؟

ات فلسفة الدين في بلادنا؟

الخاص بفلسفة الدين عند المسلمين يتفرع
على علاج أدواء الحضارة العربية الإسلامية

ي الثيولوجيا المسيحية التي تسيطر على فلسفة
يها من الثيولوجيا فصار من الأنثروبولوجيا:
كلمة الله وهما مسألتان متمايزتان في الكلام
دة في الثيولوجيا المسيحية. وحتى نتجنّب
رد ترجمة خطاب الثيولوجيا بمفردات خطاب
ي المسيحي مع تكرار نفس المسائل والحلول
يشغلها الله سنعالج المسألة من منظور آخر.
ن الحكم المسبق الساعي إلى التنكر لقضايا ما
بدالها بما يسمى علم الكلام الجديد الذي لا
ع من دون الشرطين التاليين:

الثاني للكلام الأول لا تكون بمجرد القطع
ببيان أسلوب العلاج الجديد لما اعتبر الكلام

من حال كان عليها الفكر إلى حال أخرى، آل
وما اكتشف فيها من موجهات موجبة أو سالبة
الإسلامية يمكن إرجاع ما استعوص منها إلى
من العجلة في تحليل خصائص اللسان العربي
جل قضايا الكلام المسمى جديداً مصدرها
ن الأزمة البشرية في عصرنا، بحيث إن مصير
لإسلامية: بؤرة تحرير البشرية من التحريف،
الانسان، وبؤرة تحريرها من الطاغوت وأهم
تاريخ من حيث هو تاريخ الروح. لذلك فنحن
الإصلاح المسيحي ليس إلا اطلاقاً للتحريف
لحالية. وما يعتبره فشلاً في عملية الاصلاح
الكوني، ليحرره فعلا وليس فقط قولاً من
ا يمكن أن يسمى كلاماً جديداً بحق رغم كونه

ما عليهما سؤال حاضر الإسلام ومستقبلـه:
ي الدراسات الاسلامية؟
ات فلسفة الدين عامة وفي بلادنا خاصة؟

شارطة بالجواب عليهما من منطلق الدراسات
كر الغربي لأن كل ما يعنينا منه سبق أن حللناه
توجد فلسفة دين عندنا لأنه ليس للمسلمين
مكن أن نتكلم على فلسفة دين في الدراسات
الخارجي لآثار باقية ليست في علاقة حية
إذا كان الدين قد فصل نهائياً عن الحياة من
ريخ رمزي، إلا في شكلـه الرسمي الذي يقتل
خب الحاكمة به أو بمحاربته أو عند النخب
في تاريخ الحاضر إلا بهذه السلوب الأربعة:
السياسي المقصور على أبعاده الفقهية سلباً
صد هو أن المسلمين لا يعيشون حقاً تجارب
ية في العمران البشري، إلا في هذه المعاني
ر كل حياتنا، في حين أنه مبعد عنها كل البعد
هذه الممارسات الحية قابلة للحصر النسقي
سة الدينية التي لا تكون حية إلا بمصاحبتها
في حال غيبوبة تجعلـها أقرب إلى الموت
أي عمران تنقسم بحسب مجالات القيم إلى
حولـها التنافس الإنساني في التاريخ الفعلي
ريخ الفعلي المحقق للتاريخ الرمزي والتاريخ
رق فعلاً وانفعالاً، وممارسة قيم الرزق فعلاً
فعالاً، وممارسة قيم العمل فعلا وانفعالا،
هذه الممارسات لا تكون حية إلا بشرطين
تكون تنافسية (ما يسميه القرآن بالتنافس في

هو الوجه الديني منها والسمو الروحي فيها،
دان الحياة ذاته أو الشهود الوجودي.

بكل أصنافها وهي انفعالا تذوقها. وعن تأثير
ائقة الجماعية، التي يستند إليها كل فكر نقدي
الفعل في الانفعال ينتج تطور الذائقة الفنية.
في حضارة من الحضارات: والأمة الحية
إلا بوحدة الفاعل والقابل والانفعال والفعل
مبدعينا المزعومين يكتفون بالنقل السطحي،
زنا يعتبرون الفن كفراً فيدعون الفنانات للتوبة
ى الشعائر كما يحددونها هم؟

كل أصنافها، وهي انفعالاً الانتفاع بها. وعن
ة هي الأمل الجماعي أو شهوة الحياة الرقيقة
المادي للأمة الأمل الذي يعتبره ابن خلدون
سه الموجه للتجويد المادي للمنتجات. وعن
المادية أو زينة الحياة. ووحدة الكل هي حياة
ضارة من الحضارات: والأمة الحية لا تحيي
ة الفاعل والقابل والانفعال والفعل الرزقي.
عمالنا المزعومين يكتفون باستيراد فضلات
ل، وفقهاؤنا يفتون للتحايل على الربا فيربو
على الاستيراد؟

ل أصنافها وهي انفعالاً تعميق الفكر وتمكين
ظاهرة مهمة هي تصرف الجماعة على علم،
تبقى مواشي تقودها بعض الخاصة المزعومة
. وعن تأثير الانفعال في الفعل ينتج ترقي
يها الإنسان قادراً على النفاذ إلى السماوات
عقل الذي يمكن أن ينسب إلى حضارة من

إلا بوحدة الفاعل والقابل والانفعال والفعل

ت بكل أصنافها، وهي انفعالاً الفعل الجماعي
تج ظاهرة مهمة هي تقاسم الجماعة العمل
العمران خاصة (وهذا هو جوهر السياسة)
ما يمكن ان يضاعف من قدراتها الإبداعية
سباب العداء المفسد للتنافس في الخيرات.
حتارته الأمة لتولي الأمر أكثر استجابة للإرادة
لأنه يعلم أن من ينفعل قادر على الفعل وأنه
والتعاون العمراني لتحقيق أفضل الشروط
الجماعة التي تكون قيمها متعيّنة في أفعالـها
. فأين نحن من هذا؟ ألسنا لا نقول إلا ما لا
ح أمة الكذب والنفاق والتدليس الدائم لكل
ت القيمين على سلطان القيم؟
اظير الوجودية بكل أصنافها شعرية أو فلسفية
التآنس أو العيش الجمعي تعارفاً أو تناكراً.
التاريخي القصصي للأمة، وعن تأثير الفعل
قصصي أو الوعي التاريخي العلمي للأمة.
سارتها المميز. لكن أين نحن من ذلك كلـه
ذي انحط إلى كلام وفقه وخطب جمعة في
سطحية يخدّر بها الشعب الذي عمّه الجهل
لاً على الوعي به.
ن الانساني هي ما وصفنا وكانت معرفة عمق
ى إلا بالاضافة إلى عمق التجربة فيها، فإن
فهم ارتباط التجربة الدينية التي هي جوهر
ى التنافس في الخيرات أو القيم. فالقيم هي

ا يناسب صفات الذات الالـهية التي لأجلـها
أو للاتصاف بقبس من صفات الذات الإلـهية
:

مفة الحياة. لذلك فهي ذات صلة وطيدة برمز
الجنس أو حب الجمال. ولـهذه العلة رمز بها

مفة القدرة لذلك فهي ذات صلة وطيدة برمز
ة الملكية أو حب المال. ولـهذه العلة رمز
ة.

مفة الارادة لذلك فهي ذات صلة وطيدة برمز
ة السلطة أو حب الجلال. ولـهذا رمز بثمراته
لاً.

مفة الوجود لذلك فهي ذات صلة وطيدة برمز
ة شهود المطلق أو حب المتعال. ولـهذا رمز

على مفهوم حب التألـه والاستخلاف. انظر في ذلك
نظري الخلدوني والتاريخ العربي المعاصر، الدار العربية
لاقة بين السلطان الروحي والسلطان الزماني من خلال
كتاب، تونس، 1991.

ت المستحقة للذات الالـهية بذاتها فيقول: «فعند شيخنا
ي هي كونه قادراً عالماً حياً موجوداً لذاته. وعند شيخنا
ل أبو الـهذيل إنه تعالى علّام بعلم هو هو وأراد به ما
عبارة ألا ترى أن من يقول: إن الله تعالى عالم بعلم لأي
ن بن جرير وغيره من الصفاتية فإنه تعالى يستحق هذه
دم ولا بالحدوث ولا بالقدم. وعند هشام بن الحكم إنه
عالى يستحق الصفات لمعان أزلية وأراد بالأزلي القديم
ديم مع الله لم يتجاسر على إطلاق القول بذلك. ثم نبغ
ذه الصفات لمعان قديمة لوقاحته وقلة مبالاته بالاسلام
تور عبد الكريم عثمان، مكتبة وهبة، الطبعة الاولى،

ة العلم إنها حب السؤال لذلك فهي ذات صلة
صدت لذة المعرفة التي يصعب تحديد رمزها
جميعاً بدلالة دنيوية حيث يكون العلم أداة
بادة المطلقة.

تها في نظام القيم هي الثالثة لسببين: أولـهما
وسط، وثانيهما هو علة كونها كان ينبغي ان

يتحدد بنوع توجهها: فإذا التفتت إلى ما تقدم
إلى قيم الرزق وقيم العمل غلب عليها دور
تزاق بيد صاحب الرزق الذي يستخدم أهلـها
ستخدم أهلـها. وعندما تلتفت إلى النوع الأول
يم الوجود؛ فإنها تصبح غاية في ذاتها فتصبح
فياً وتلكما هما ذروة المعرفة.

لقيم إليها هي أنها مشروطة فيها جميعاً من
ي العام: فهي حدس الوجود سواء كان ذوقياً
ك أنه من العسير تصور أفعال الذوق والرزق
يسبقها أو يصاحبها أو يليها أو مع بعض هذه
بقى لـها الوجود فضلا على المعنى.

سمين هو:

ي تحولت إلى حياة بهيمية في غياب الفنون

نقلبت إلى سلب ونهب لغياب العدل الذي يثمرها.

لمحال. لكننا لا نفهم بحب المال ما ينتج عن السلب
، ما نقصده هو حب الملكية الناتجة عن العمل. وذلك
ناتج عن الجاه أو استغلال السلطة، والمال الناتج عن
يفهم أن لذة المال ليس في كونه حاصلاً بل في تحصيلـه:
كونه ثمرة جهد، من كونه أداة تحصيل ثمرات تكون

ية التي انقلبت إلى إيديولوجيا لغياب الفكر

ع أو القوانين التي انقلبت إلى أداة استحواذ
رامته لغياب مفهوم المواطنة.

د الوجودي الذي انقلب إلى عقيدة عجائز أو
لغياب التجربة الوجودية الحية.

ة بين متردم من الأفعال الانعكاسية الأقرب
الأقرب إلى سلوك العوامل الطبيعية، لفرط
هذه السجون الخمسة التي قتلت أنواع الابداع
ملة كالمياة غير المجدولة بأقنية تمكن من
ة العمرانية مصادر حياة في شكل:

. وتلك هي المصادر التي قتلها الطاغوت
ن عن استبداد العلماء بالتشريع والأمراء
ة هي العكس تماماً: العلماء يسوغون شرعاً

عور بالقدرة المحصلة للمال والقدرة المستفيدة ما يمكن
دون أن يكون المورث صاحب جهد) أو مغتصب، فإنه
ن الحرابة التي صارت الحكم الغالب لأن المحترب هو
اسة بين المسلمين لا يمكن تفسيره بالحرص على الشأن
الذي من هذا الجنس بل لأن السياسة باتت السبيل

النظري. وكل من حاوله يصبح من المنبوذين من
طائيي العصر من دون علم السوفسطائيين المنطقي
فضلات الأحزاب التي سيطرت على الصحافة في
ت إسلامية أو عربية.

مو الأمراء بغطاء العلماء، ومن ثم فلـهم من
لسلطان التنفيذي قبالة السيلان الأبدي للثورة
التي عمَّت وجودنا والكذب النسقي الذي هو

جها إذا كنا نريد للمسلمين ديناً أولاً وفلسفة
ثورة حدثت في تاريخ البشرية وكاد يقتلـها
ريعية في مجالات القيم الخمسة واغتصاب
فأصبحت الأمة كما وصف ابن خلدون في
ا يفقدونها معاني الإنسانية.

مكتبة
الفكر الجديد

المقدس والدنيوي

جي كايوا

حسن العمراني

ـنيوي:

ـيزاً بين المقدس والدنيوي، يضع في مقابل العالم
ـ، مزاولاً نشاطاً بلا أثر يُذكر على خلاصه، مجالاً
ـ، كما لو كان على حافة هاوية، إذ يمكن لأبسط
ـحالة إلى ضياعه. الأكيد أن مثل هذا التمييز لا
لكنه على الأقل يزودنا بمحك يسمح بالتعرف
ـما كان التعريف المقترح للدين، فمن اللافت
ـنيوي، إن لم يتطابق معه بشكل تام. يتعيّن على
ـ تكون طويلة، وعبر وساطات منطقية أو إثباتات
ـل شيء ذلك الإنسان الذي يعتقد بوجود وسطين
ـهما بلا قلق أو ارتجاف، بحيث إن عمله هذا لا
ـصه، والآخر حيث شعور بالتبعية الحميمة يمنع،
ـيجد نفسه مُحاطاً بصعوبات لا حصر لها. هذان
ـددان بدقة إلا من خلال بعضهما البعض. إنهما

ـضهما وردِّه إلى أي شيء آخر، فهو يَظهر حقاً
ـ، وتفكيك عناصره، وصياغة نظريته. إلا أنه ليس
ـالخاصة، تماماً مثلما يتعذر عليها إبراز الميزة التي
ـ يظهر المقدس كمقولة تندرج ضمن الحساسية.

إليها الموقف الديني، وهي التي تمنحه طابعه
وراً خاصاً بالاحترام، يُعطي لإيمانه مناعة ضد
نأى عن النقاش، ويضعه خارج العقل وفي ما
ا كتب هـ. هيوبرت(H.Hubert). فالأساطير
وتستخدم الطقوس خاصياتها، وتُشتق منها
ها المعابد والآثار الدينية غارسة جذورها في
دس». لن نعثر على تحديد أكثر قوة من هذا
ع تجليات الحياة الدينية المختلفة، التي تَظهر
لاعتقادات تقوم بعرضها وتوفير الضمان لها،
نُها عملياً.

أو عابرة إلى بعض الأشياء (أدوات العبادة)،
وبعض الأمكنة (المعبد، الكنيسة، الديار
، عيد الفحص، أعياد الميلاد، الخ...). ما
أوى له، فيكتسب في أعين الكل، أفراداً أو
ليس ثمة من شيء يمكن ألا يجد نفسه مُجَرَّداً
من ذاتها؛ بل نعمة غريبة تُضاف إليها. «إن
. هنود «داكوتا»(Dakota)[1] لـ «ميس فليتشر»
لإنسان الذي يسير يتوقف حيث يشاء. كذلك
توقفت فيه، تماماً مثلما استقرت في الأشجار
لغ الموضع الذي توقف فيه المقدس لنحصل
ركة».
لا يتغير البتة في مظهره، وقد لا يتحول بصورة
ي طريقة تصرفنا معه لتحول موازٍ؛ إذ يغدو من

(المترجم).

لِّدُ في النفس مشاعر الرهبة والإجلال، ويقدم
قتراب منه محفوفاً بالمخاطر، بحيث يصيب
تحرق النار اليد التي تلمسها: فالمقدس يكاد
وت المحتوم لكل من يقترب منه».

مصلحته الخاصة، الاحتراز من ألفة مُهْلِكة لا
عن سرعته ومفاعيله. ذلك أن القوة المخبوءة
ستمرار في حالة تأهب للانتشار في الخارج،
لاق في تفريغ الشحنات كتيار كهربائي. أليس
ضرر صادر عن الدنيوي. إذ يمس هذا الضرر
رغه على التو من الفضيلة القوية والعابرة التي
ة على جعل المكان المقدس بمنأى عن أي
كاهن يقتحم قُدس الأقداس. في أستراليا، لا
مقدسة أو Churingas من قِبَل الجميع، فغير
عبادة، التي تعد هذه الأشياء أدواتها الأساسية،
وق الذي تُخبأ فيه. فهم لا يعرفون مكانها إلا
ى دنوا منها، مجبرين على القيام بدورة كبيرة
. وعند قبائل «الماوري»[1] (Maoris) يؤدي
زورق مقدس إلى إبطال كل المزايا المزمع
ر كائن دنيوي يعتبر كافياً لإبعاد البركة الإلهية
سي على قداسته.

لا يصطبغ إلا بالصفات السلبية، ويبدو قياساً
هو حال العدم أمام الكينونة. لكنه، بحسب
عَدَمٌ فَعَّال يقوم بتبخيس وإفساد، بل تدمير
اً أن تضمن حواجزُ منيعةٌ العزل التام للمقدس
كون وبالاً عليهما. «ليس في مقدور هذين

ن عديدة في نيوزيلندا. (المترجم).

ن بعضهما البعض، والاحتفاظ في نفس الآن
يُعَدُّ كلاهما ضرورياً لتطور الحياة: فالأول هو
سد الثاني المنبع الغني الذي يَخْلُقها، يصونها،

كل صنوف العون والنجاح. فالاحترام الذي
ت نفسه. ويعزو الآفات التي تهدده، ويكون
ها أو التي يستحقها، إلى بعض المبادئ التي
حت طوعه. وكائنة ما كانت الكيفية التي يتخيل
ءات، سواء كان إِلهاً كونياً واسع القدرة، كما
آلهة حامية للمدن، أو أرواحا للموتى، أو قوة
ع الإجادة في أدائه لوظيفته، فتجعل الزورق
وسواء تَخَيَّلْناه متطوراً أو بسيطاً، فإن الدين
على الإنسان أخذها في الاعتبار. فما من وعاء
ينا. وفي المقابل، ينظر إلى المفتقر إليها على
جز وغير جذاب. ليس بوسعنا سوى احتقار
رهُ على الإبهار وشد الانتباه إليه. إنه يشكل في
لأعظم المخاطر؛ فهو مرعب يفترض الحذر،
لإقدام.
لأصلية، أَوَّلاً وقبل كل شيء، طاقة خطيرة،
ية الفعالية. ويَكمن المشكل الذي يصطدم به
وحسن توظيفها لجلب مصالحه على الوجه
لازمة لقوة يصعب التحكم فيها. ومتى كان
وريا، وتشغيلها بالغ الخطورة.
والتجزيء. تأبى الانقسام وتتسم أنّى كانت

ـر بصورة شاملة في ثنايا كل جزء دقيق من
ة من رفات القديسين سلطة، لا تقل عن تلك
ير المتدين تحاشي إبداء الرغبة في الاستحواذ
ست يده بيت القربان تصير يابسة وتؤول إلى
هيّأ تَحَمُّلُ عملية نقل طاقة كهذه، لذا يتورم
وتنكسر، ويتفسخ لحمه، ويموت على الفور

بشخص القائد، حينما يجري اعتباره مقدساً.
التي ارتداها، والأواني التي أكل فيها، وبقايا
باستثناء أبنائه الذين يشاركونه القداسة، على
ن رأس قائد قبيلة «الكناك» [1](Canaque)،

ن جهة، إلى التدفق الفوري على الدنيوي
ياع بلا فائدة تُرجى؛ ومن جهة ثانية، يجد
س نفسه مدفوعاً إلى الاستيلاء عليه بشراهة،
المبرم على ذاته. من هنا فإن علاقتهما يجب
يد هي وظيفة الشعائر. بعضها يتمتع بخاصية
ي أو المقدس، بحسب حاجات المجتمع؛
في مقابل ذلك، إلى الإبقاء على كل منهما
احتكاك غير مباشر يُفضي بصورة تبادلية إلى
التي تُدخل إلى عالم المقدس كائناً أو شيئاً،
ي تعيد، في المقابل، شخصاً أو شيئاً طاهراً أو
س وتضمن الذهاب والإياب الضروريين بين

اليدونيا الجديدة. (المترجم).

هما المُحرَّمات حاجزاً لا غنى عنه، ينجح، عبر
نا على نعت هذه المحرمات بالاسم البولينيزي
وريكايم على مجموعة الممنوعات الطقوسية
ن انتقال عدوى سحرية، بمنع كل اتصال بين
ى إقامة مبدأ فوق طبيعي، أو أشياء أخرى ليس
س الدرجة». يظهر التابو كأمر قطعي سالب.
الإرشاد. وهو غير مُبَرَّر بأي اعتبار ذي طبيعة
وبسيط، يكمن في تجسيده للقانون، وتمييزه
رض من وضعه هو الحفاظ على كمال العالم
زيائية والأخلاقية للكائن الذي يفرغ الجهد في
اك من التقهقر إلى الحالة السديمية والهيولية،
ندُ حالته الأصلية قبل تدخل الآلهة الخالقة أو
والقياس، الثبات والانتظام. ففي حالة الإباحة
ك ممنوعات. وبسنِّها أسَّسَ الأسلاف التنظيم
ما سطروا بشكل نهائي مجمل العلاقات بين
. وحددوا أنصبة المقدس والدنيوي، وعينوا

ة هو«Noa» (حر). ويشير هذا اللفظ إلى كل ما
وضع مساءلة، ومن غير أن يتسبب في الشرور
وخيمة لا سبيل إلى صدها. وفي المقابل، فإن
ذا ترافق إنجازه بإساءة تؤدي إلى اختلال هذا
نظام الطبيعة والمجتمع. ومن شأن أي خرق
الأرض مهددة بعدم طرح غلتها، والماشية
والمرض والموت بتدمير البلاد. فالمذنب لا
ال الاضطراب الذي أحدثه في العالم محيطه
ره، ما لم يفقد الشر شيئاً من حِدّته أثناء زحفه،

يكون من شأن تطبيقها محاصرته أو محو أثره.
مهيدي المختصر، نشير إلى أن المجال الدنيوي
ي لا تحتاج فيه الأعمال إلى أي احتياط بحيث
نالب للإنسان ليُزاول فيه نشاطه بلا قيد أو إكراه.
كعالم محفوف بالمخاطر أو بالمحظورات: لا
يطلق العنان لقوى لا سلطان له عليها وأمامها
مع ذلك، نؤكد أنه بغير عونها، يكون محكوماً
سِنُخُ كل نجاح، وقوة، وثروة. لكننا ينبغي أن
أولى ضحاياها.

د أساساً الكيفية التي يُدْرَك بها من قِبَل الإنسان،
س من وجهة نظر ذاتية. بيد أنه يتعين علاوة على
لى فرض قيود على الفرد تجعله يتصور نفسه
س من هذه التحريمات هو المساهمة في حفظ
ستعمل للإشارة إلى انتهاكها يشتق في الغالب
يدل على القانون الكوني. على هذا النحو يُبْرِزُ
بل اللفظ اللاتيني (Fas) نجد اللفظ (Nefas)،
بالأذى نظام العالم، أو يمس الشرعية الإلهية،
تيميس»[1] (Thémis) الإغريقي الذي يُؤَمِّنُ
إشارة إلى المفهوم الأخلاقي للعدالة منه إلى
ن بحيث لا تُعَدّ قسمته العادلة سوى مظهر أو
القاعدة أو «التيميس»، الذي لا يُؤَشّر إلا على
المقدسة التي تجعل العالم منضبطاً بالقاعدة
مام اللفظ (rta) الهندو - إيراني، اللفظ (- an

لهة العدالة والقانون(المترجم).

ام الكوني. فحينما دعت «يامي»[1] (Yami)
ذا الأخير مستنداً إلى الشريعة القديمة: «كيف
به؟ كيف نقوم بعمل هو في عداد(an - rta)،
فحتى الآلهة يحرم عليها اغتصاب مراسيم
Indra) نفسه مسؤولاً عن القتل - الضروري
يتمتع بصفة«براهمان»[3] (Brahman)، فإن
كامل قوته: يجب عليه الفرار إلى أقاصي
ت الذي يكون فيه الكون عرضة للكوارث.
يق أمامه سالكاً بلا أشواك». في حين أن من
عيار الأصلي، يتسبب في وقوع شرور غير
»[4] (Xerxés) الذي ألقى جسراً من البواخر
راء هزيمة جيشه التي قادته إلى الكارثة. وفي
دى الحاكم أو زوجته حقوقهما.

للنظام الاجتماعي ومرآة له. فهما مترابطان؛
الآخر. إن جريمة القدح في الذات الملكية

التوأم ياما أول مخلوقين بشريين. وفي بعض التراتيل
ى معها عيش الأزواج ابتغاء إنشاء الجنس البشري.
حاكم الموتى فيدخل الأبرار إلى الجنة ويلقي بالأشرار

دوسية الدينية)، وهو يُقدم كسيّد مطلق للأمطار

على الروح الكونية التي تحرك العالم وتحكم استقراره
ت. ويراهما مجرد تجسيد له. كما يُستعمل للدلالة على
. (المترجم).
ية) ملك فارسي، رغم كونه أصغر إخوته تم اختياره
465 ق. م، وهو الملك الرابع في سلالة الأخمينيين ببلاد
ى جيشه لخسارة كبرى في العدد، وتأخر في التحرك،
جم).

طريقة نفسها لحسن سير الكون. كذلك، يعتبر
الفوضى والاضطراب، وتنذر بالتشويش على
صلة، إذا ما أردنا الاحتفاظ بفضائلها ومزاياها
معتمدة في المجتمعات المسماة بدائية هي في
ط، كلما جرى التسليم بأن الاحتكاك المباشر
داخل نفس المكان المغلق، يشكلان مُقدماً
شية عندما تميل مثلاً، إلى التقريب بين أشياء
ا، منتمية إلى هذا الجنس أو ذاك. وعلى هذا
رب أدوات المرأة، تماماً كما يحرم الاحتفاظ
يجري التوجس من الخلط بين متعلقات فصول
عند الإسكيمو، بأنه لا يتعين على جلد فيل
جلد الرَنَّة (Renne)، وهو حيوان صيفي، كما
لو كان داخل معدة المستهلكين، والمتغيرات
تعارض طبيعي، على غرار ذلك الذي نرصده
ميلاد قواعد قادرة على حفظ وحدة وسلامة
تعارضات ذات الأصل الاجتماعي، مثلها في
جموعات التي تتألف منها القبيلة، الموانع التي
ن القبائل الأسترالية تنقسم إلى عشيرتين، هذا
لتي يُعرض فيها جسم الميت حصرياً بواسطة
مقابل يستوجب اصطياد حيوان قادم من عشيرة
خشبية إلى العشيرة الأخرى؛ ذلك لأن الفكر
ذات نتائج محددة، مادية بصورة خالصة. إنه
يفسدها، ويُسَرِّب الدنس إلى داخلها، أي أنه
يضها في الحال، بالتخلص منها أو عزلها. لا
ادلها، قَلبها، والتوليف بينها؛ بل يتسبب بعضها
مفرط بالتفاعل في ما بينها. فيلفي نظام العالم

لب حفظه نظرياً منع كل خلط قمين بتعريضه
سرورة سلك هذه المناورة الدقيقة، إلا حينما
مفاعيله.

جاز مشاريعه، أو اكتساب الفضائل التي تتيح
و العقاب المناسب لخطئه. إن المجتمع برمّته
حالة ذاتها: عندما يُحارِب، يسعى إلى النصر
، **يأمل دوامه ويعمل على الحفاظ عليه، وفي**
د يلوح له مقدمه في الأفق القريب. نِعَمٌ كثيرة
مول عليها من الآلهة، والقوى الشخصية وغير
يخضع لها. ولا يتخيل السائل إذاً، من أجل
المبادرة إلى منحها هِبة، وقرباناً، أي عبر نذره
الشيء يوجد في حوزته، أو كان يملك حرية
كذا فإن القوى المقدسة التي لا تستطيع رفض
ة اليد بموجب ما تَلقته، ولكي لا تبقى أسيرة
ح ما هو مطلوب منها: امتياز مادي، فضيلة،
يد العالم نظامه وعافيته. بفضل القربان صار
ها أن توفي ما عليها من دَين عبر تحقيق آماله
الذي يُحَتِّمه كل عمل أحادي الجانب، وتعيد
ه عن الغرض.

الهبة في الآن نفسه، ومبدأ كل فعل من خلاله
واقع أن الزهد هو عينه الطريق الموصلة على
كاناته الشرعية أو المادية، متلافياً الأفعال التي
على هامش يزداد اتساعاً بين ما يستطيع فعله،

نع بها: وهكذا يجد، في العالم الأسطوري، أن
حسابه، يضمن له هامشاً مماثلاً من الإمكانات
حرَّم عالماً ما ورائياً يختص به وحده، ويوافق
دون إمكاناته التي تخلّى عنها في الممكن
العمق أكثر الاستثمارات فائدة، لأنه يظفر في
لاوة على أن الزاهد الذي يرفع من قدراته كلّما
، ويقترب من الآلهة التي يغدو بسرعة منافساً
نى هي من ضرورة أداء فاتورة كل هذا الزهد،
ك جميع الإغواءات الممكنة، بُغية تجريده من
حظ أن هذه التيمة تحضر بوفرة في كثير من

، التي تُبادُ من حيث هي قربان، تقييداً نفرضه
ونظير هذا يحصل عندما نوقع على أنفسنا
ل على بهجة نتضرع إليها. كذلك يفعل هنود
ة حملاتهم العسكرية، فيما يستحم «الهوباس»
تُكَلَّلَ مشاريعهم بالنجاح؛ وفي إحدى قبائل
ات قطع في الجزء العلوي من أفخاذهن؛ أما
ونغا» (Warramunga)[2] فإن الرجال والنساء
رعهم، بغرض أن يصبحوا ماهرين في إشعال
ن العادة جارية باعتماد الختان وعملية شرم
ية تأهيل الفرد للزواج، وتنمية طاقته التناسلية،
صائه التناسلية من المخاطر الغريبة التي تنطوي
ة، وعلى شكل ألم مخصوص يجري دفع ثمن

ب نهر الترينيتي شمال شرقي كاليفورنيا. يسود عند
ن يسكنونها. (المترجم).
يا الوسطى، وتتألف من السكان الأصليين لهذه المنطقة.

مع ذلك، يتم التحرّر من شر نخشى حدوثه،
يرات. فقد ألقى «بوليقراطوس»(Polycrate)
ي يخاف من أن تجلبه له سعادته المفرطة.
اً لحياة كل واحد من أقربائه؛ إذ يمكن لدنس
حياتهم. وغالباً ما يتفادون الموت ببتر بعض
ون الجزء حفاظاً على الكل.

لية السيكولوجية نفسها، غير أنه، هذه المرة،
على الكل، وإنما من أجل اكتسابه والحصول
مشكلاً دقيقاً. ومن الجلي إخلالها بتوازن ما،
خل نظام العالم بأقل إزعاج ممكن. لذا فإن
خطيراً. فلا أحد يجرؤ على استخدامه لأجل
جرد كونه الأول، ولأنه يدشن انتظاماً جديداً
ما. وحين تنضج الغَلَّةُ، يتوجب إذاً تحريرها

مل فواكه البساتين، وبواكير وكبريات خضر
عين بقداسة خاصة امتصاص القوة الرهيبة
و، يُبادر الملك أو الكاهن، في قبائل الزولو،
ح قطعة منها لكل واحد من مساعديه الذين
لهم طيلة السنة. ومعلوم أن اليهود لا يَجنون
لا ابتداء من العام الخامس. إذ يعتبرون ثمار
يما ينذرون لله تلك التي تُقطف في السنة
وانات المنزلية: والإنسان نفسه لا يفلت من
ن بأداء شعيرة التضحية، كما فعل إبراهيم مع
لشعيرة الإلهية ولده الأول. يعتبر هذا الأخير

ل الذي أصاب العالم بسبب مجيئه إليه. وهو
هم وجوداً حراً، دنيوياً، يسمح لهم بالانتساب

فس الكيفية قربان بواكير مُوَجَّه نحو امتصاص
للنهر أو للإله البكارة الرمزية لعذريتها. وعند
ل الزواج بوقت طويل، تبتعد الزوجة الجديدة
ي شخص آخر غير زوجها، حتى تحفظ هذا
أة متزوجة، أي ذلك الكائن الذي يفتتح وضعاً
ا جدة.

على مخاطر مماثلة. وعادة ما تُحَرِّرُ رقصة
باناً يقوم الساحر بإخراج نَفْسِ مَن سيدخل
. بعد ذلك يعيدها إلى صاحبها عندما يجتاز
لذي ترسمه عتبة المسكن الجديد. نعرف حق
حَسبها الشيطان في بناء كنيسة أو قنطرة مقابل
عملية البناء. لا سبيل إلى إحصاء الأمثلة التي
راز الخطر المرتبط بكل بداية مطلقة، وضرورة
نظام الأشياء العنصر الذي يدخله.

أبداً إلا بما ينبغي الأخذ به في غياب لما هو
أثراً لا محالة. واستعادة النظام بعد الإخلال به
الأولى. فالحياة لا تستمر إلا بفضل التمزقات
متواصل ومُنهِك للجسم، المضطر من أجل
دة. ليس في مقدور طقوس التكفير عن الذنب،
، ومختلف الممارسات التطهيرية والتنظيفية
رض دوماً للهجمات، أن تعيد لفضيلة البراءة

رة لن تكون أبداً هي الصحة المظفرة اللامبالية
فمن المستحيل «إعادة وضع الحَبَّة الموجودة
ه من المتعذر «تَمَكُّن البرعم الثقيل والضلع
فيها».

تمع من شيخوخة لا مفر منها ستؤدي إلى
رورية التي من شأنها تشبيبهما وإعادة خلقهما
جديداً في دراسة المقدس، فلن يكفي عرض
كانت قوى المقدس خَيِّرة أم شريرة، بحسب
رتيرة تفسخه وانحلاله؛ بل تجب، إضافة إلى
الإنسان من أجل الحفاظ عليه والمجهودات
تفككه وقرب انهياره. إلا أنه قبل البحث عن
ء هذه المهمة المزدوجة، وقبل الشروع في
مة بسوسيولوجيا المقدس، ربما يكون علينا
ي يتبناه الإنسان إزاءه، من خلال تَمَثُّله للقوى
منها ويسعى في آن واحد إلى السيطرة عليها.
عَدُّ عضواً في مجتمع، فإن ظاهرة المقدس لا
هذا الأخير؛ بيد أنه يُبْهر أيضاً النفس الفردية
ن من دون وسيط فتتكيف مباشرة مع حاجياته.

نداسة على حياتنا؟[1]

النور بيدار

نور الدين ثنيو

علی حياتنا» في مجلة «دراسات»الفرنسية: ont sa-

.craliser nos vies ?Abdenour Bidar, revu

المجد والعَظَمة، ويدفع النفس الإنسانية إلى
خاوٍ، وبلا أساس؟ الذات الإنسانية تنطوي
ت الروحية والسامية الرابضة في قاع وجودنا
ن يعاد تحديثها من جديد عبر الثقافة الروحية،
رف بالإنسان الكامل l'homme accompli،
صة عندما يتحول إلى مشروع حضاري عام لا

تخطي الذات، محاولة لإضفاء «القداسة على
جل انبثاق «المقدس» من «عمق شخصيتنا».
مكننا فعلاً أن «نتحوّل إلى كائنات مقدسة»،
هذا السؤال، يمكننا أن نبرهن وندلل على
قدساً يتحدد بالمعنى الذي «يتجاوز الكون».
ياتنا، ما يعود إلى أصل الكون، أي تلك القوة

ندسية على الحياة الإنسانية»، نفعل ذلك في
متواجدة في الذات، وتصبح من ثم جديرة
عاتنا النيل منها، إن من الناحية الجسدية أو
ي التفكير في الموضوع يجرنا بطبيعة الحال
مية: لماذا الشخص (الحياة البشرية) يجب
طوي عليه من مقدس حتى يستحق القدسية؟

نوق الإنسان أن يعالجها: يصرح الخطاب
لقليل جدّاً من الاعتبارات والأصول التي
حياتنا، كما شرحنا من قبل. وهكذا، فإننا
نطالب باحترام المقدس من أجل حياة لم

ن التقديس من أجل وجود غير مقدّس)،
ر: الحقيقة، أنه بالرغم من التَّعَقُّد المتزايد
لا يبدو أن الكرامة الإنسانية بمنأى عن الشر
البشر ناجمة عن غياب «السبيل إلى إضفاء
والموضوع صار أكثر إلحاحاً ليطرح على
سانيين في جميع الحضارات والثقافات أن
استخلاص ما يتوفر عليه تراثهم من حكمة
كسب من ثم معناها العالمي، وتصير قادرة
لقدسية على الحياة الإنسانية، علاوة على
اللغات الرمزية، الأخلاقية والروحية.
ت يجب أن نبحث؟ في أعمالي السابقة،
ب في التراث الإسلامي لمثل هذا التصور
صدر وينبوع رمزي. ولكي تظهر الإمكانات
يه إلى خارج المجال الذي سبق أن عرفه
جدداً بالكامل. وكيف يمكن أن أعطي
ؤال أحاول أن ألتمس الجواب من القرآن
مجال. ونبدأ بتحليل مجموعة من الآيات
مز للإنسانية، كخليفة الله، علّمه الأسماء

في السياق الإسلامي، لكنها جاءت لإتمام
لديانات التوحيدية، وأن محمداً (صلّى الله

لام، أن حكمة الله اقتضت أن يوقف الوحي
دم، خليفة الله أن يحمل الأمانة منذ البداية
لسياق الحديث والمعاصر أن الإنسان صار
الناس.

يات:﴿وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ إِنِّى جَاعِلٌ فِى
ا وَيَسْفِكُ ٱلدِّمَآءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ
دَمَ ٱلْأَسْمَآءَ كُلَّهَا ثُمَّ عَرَضَهُمْ عَلَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةِ فَقَالَ
قَالُوا۟ سُبْحَٰنَكَ لَا عِلْمَ لَنَآ إِلَّا مَا عَلَّمْتَنَآ إِنَّكَ أَنتَ
مَّآ أَنۢبَأَهُم بِأَسْمَآئِهِمْ قَالَ أَلَمْ أَقُل لَّكُمْ إِنِّىٓ أَعْلَمُ غَيْبَ
مُونَ ﴿٣٣﴾ وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ فَسَجَدُوٓا۟
﴾.[سورة البقرة: 30 – 34].

موعة من الآيات هي في معرض الإشارة
ه الآيات تتفاوت عن مجموعة أخرى من
لإنساني كعبد وخادم صاغر وطائع. وعليه،
ة دينامية وتاريخية، حيث إن الإنسان مدعو
. (خادم) إلى ما هو أفضل لتحقيق المعنى
جدير بثقة الله فيه، ومن ثم يتركه يتصرف

وتية حقيقية بتعدد جوانبها والمواقف التي
لله خليفة ! الجانب الثاني، يتمثل في تحفظ
أخير، تمرد صريح لإبليس (الشيطان). فقد
أنهم أفضل منه، وطاعتهم لله طاعة كاملة.
شحاً إلى أمر آخر ليس من طبيعة ومهمات
الله آدم الأسماء كلّها، وجعل منه شريكه

العليا. ثم أصدر الله أمراً خارقاً إلى الملائكة
ب، نتوقف عنده قليلاً ونتدبره على أحسن
س القرآن الكريم، أن العبودية لله وحده لا
م، أمر أشرف وأقدس خلقه لكي يسجدوا

رفض صرف وجهه عن الرّب. وأغرب من
ه هي التي ستفضي به إلى أن يطرد من عالم
ه: ﴿ قَالَ فَٱهْبِطْ مِنْهَا فَمَا يَكُونُ لَكَ أَن تَتَكَبَّرَ فِيهَا فَٱخْرُجْ
ل معنى ذلك أن إبليس يرمز إلى جانب في
، لأنه من طبيعة غير طبيعة أو طينة الإنسان؟
ه الأرض كملعون هوبداية الزمن التاريخي
يوماً ما إلى عرش الله.

لتقديس بالدراسة والعلم لدى القدماء من
وكأن الفكر الإسلامي لا يجرؤ على محاولة
هم لـ«الخليفة» على معنى القائم على أرض
فة خلافة الله في عالم الدنيا مع ما يتبعها من
أي إن التعريف القديم اقتصر على ما جعل
م الانزياح من النص القرآني اللاهوتي إلى
لحكام بأمر الله متأتية من وحي هذا المعنى
ضه). والحقيقة، هناك أشياء كثيرة يمكن أن
اءة، كما أحاول أن أعرضها هنا والتي تتفق
ة الروحية للإسلام التي حاولت أن تتشكل
أن الذي يعنينا هنا هو أن أوضّح بالدليل عبر
أن يمدنا بها، في الوقت الراهن، هذا التمثل
ين رمزي يوفر لحظة التأمل للكائن الإنساني

ليوم من صورة الإنسان خليفة/ وريث الله؟
فهمنا للكرامة الإنسانية، وإبداء موقف جديد
ل هذا ما لا نزال نفتقده إلى اليوم[1]. ويجب
لحضارات المتوافرة في الوقت الراهن ضمن
ق حقوق الإنسان التي كشفت لنا عن مبدئها
سانية»، إلا أنها أفصحت أيضاً عن «لماذا هي
ية تصونها أخلاق «حقوق الإنسان»، وتمثل
كائن الإنساني. نعمد بعدها إلى التعرف على
لا بقيت هذه الحظيرة فارغة، قد يعيش فيها
معلون بأنفسهم ولا بحياتهم.

ن أن نحقق ذلك؟ إن فكرة الإنسان «خليفة
مناً كان أولا. فإذا كنّا نؤمن فعلاً أو بالأحرى
ووارثوه، صار بإمكاننا أيضاً أن نتساءلّ: «ما
ي؟ الجواب الذي قدمه كل التراث الروحي
هر قوة خلاّقة. فهو يخلق ويبدع الحياة في
يمومة لا تنفد ودائعه. تلك هي الحقيقة التي
ه في أرضه، ومن ثم تمنح لنا فرصة لتجاوز
لى النفس البشرية، ويتحول «الأنا» إلى قوة
ام معناه حصولنا على قوته الخلاّقة وتنمية

ن يتولى كل واحد منا مع توالي الأيام، صنع
 جديدة للظهور والتوسّع، أي البحث الدائم
أكثر للآخر ليزدهر هو أيضاً أخيراً، المحافظة

سلبية للكرامة الإنسانية بالعنف الذي يزيد في تشويهها

بتعبير أوضح، يجب العثور على التوازن بين
ت، والحد الأكبر من التعبيرات الخلاقة لبقية
رة متماسكة ومتضامنة لصالح كل من يضاعف
: تربية، زرع، مواساة، مداواة، عطاء، تقاسم
ب. هناك صورة يقدمها التصوف الإسلامي
حكيم «ابن العربي»[1] (–165 240)، يمكن
د (الاجتهاد والمجاهدة). الإنسان الكامل،
المية التوجه)، لا تكف عن العطاء والامتداد
أوراقها الكثيفة والجميلة. فـ «شجرة الكون»
انها وتقتات من ثمراتها. وهكذا، فدعوتنا إلى
نتمرن على ذواتنا كل يوم من أجل أن نجعلها
عد أن نتمكن من اختيار طريقتنا في التواجد

الذي أنتمي إليه؛ الانتماء إلى ثقافة معينة أو
فالإسلام هو «تكريس الذات لله»، والمسلم
أفهمه هنا من عبارة «تكريس الذات للحياة»
القوة الخلاقة». والمسلم، كما أراه، هو كل
ن أجل خلق الحياة وحمايتها. فبمقدور كل
ي داخل نفسه وخارجها وتسخيرها للحياة
جاري المياه الغزيرة بعد تنحية الصخور من

ة

/ وريث الله هي مساعدة الإنسان نفسه على
م صرنا نخشى أن تتحول مقولة ديكارت «أن

Ibn Arabi. L'Arbre du monde. Introduction. traductio

تحقيق ما هو أسوأ. وها نحن بدأنا نسيطر على
امها في السابق مثل: الجينات الوراثية للكائن
ما زالت تفلت منّا في الوقت الذي نعتقد أننا
معالمنا الأخلاقية، أزمة بيئية... وفي كل مرّة
منّا.

و «كأننا سوف نصير الله»، وكأننا أيضاً ليس
قية غير الطريق إلى الله. فالإحالة والعودة إلى
ا كمقتضى أخلاقي لأن الله الواحد هو أقصى
أفضل وأكمل ما عبّرت عنه فكرة «أقصى ما
الحكمة». فضلاً على أن هذه الصّورة هي بلا
ولية ما يحدث لنا. إننا في حاجة إلى الله لكي

جديد متواصل للقوة الخلاقة الموجودة في
نسجم لهذا التنامي المتواصل لقوة تصرفاتنا
«النهايات. وكوننا سنرث الله ونقوم بخلافته
ات والأعمال)، هي فكرة مهمة ولا يمكن
وحدها تمكننا من المرور من وضعية ضعيفة
رم الإنسان بتمرين وتجريب قدراته ومقوماته
خلافة» هي التي ستساعدنا على تقدير وتحمّل
يضاً، تساعدنا فكرة الخلافة على تمثّل تكاملي
ي يجب أن توجه «أقصى ما يمكن من القوة»،
فارعين بلا أخلاق ولا دراية بقوتهم الجديدة.
ة المدمرة، العمياء، بل القوة الإنسانية الخلاقة،
ه، الذي عرف كيف يضع سلطته غير المتناهية
حاً في المستقبل بوضع حياتي مرعب ومفزع،
يتنا التي جعلت منا بشراً، والتي أقْرَناها بالقوة

ة على غرار ما يفعل الله. هناك صورة مركزية
«البستان» الذي يتعهده الإنسان خليفة الله،
حقل، ويمنحه أبهى وأجمل مظاهر الخصوبة
حن بصدد البحث عنه:طبيعة القوة العظمى
ستاني)، مضاف إليها حكمة خلاقة في دوام
راعة وجني المحصول). وعليه، يمكن اعتبار
ا عرفت كيف توظف كامل قدراتها السياسية،
لأخلاقية في تنمية الحياة. وللإسلام، في هذا
القرآن الكريم قائم على مبدأ التوحيد (الله
ى أن خلافة الله تعني أيضاً أن يرث الإنسان
انية جمعاء، وتصبح من ثم مثل الله الأحد
لله فيها قوته، الخلق ومحبة الحياة[1].

ن من البديل، الذي ما زال يراوح فيه في شأن
يرى البعض أن الدين يجب أن يتوارى، وأن
«كخروج الدين من العالم» أو أنها «تجريد
الآخر أن هذا التعريف للحداثة مجرد استثناء
ل الدين يحتفظ بمكانته ويفصح عنه كأولوية.
على ثنائية مخلة، لا يأخذ في الاعتبار تعقد
يتوارى من ناحية، ولكن من ناحية أخرى يعبِّر

هر دينية كانت معروفة منذ قرون، ومرة أخرى
يه، فإنه من العدل الاعتراف بأن الذي رافق

كلما توصّل الكائن البشري إلى توحيد وتجديد قواه
راً بشكل مكثف في اليوم الذي تعرف فيه الإنسانية
ماعلة نحو هذا الهدف.

الم، ولا «عودة الديني».. لكن هناك تحولاً
ر عن الأبعاد الروحية للحياة الإنسانية: فهناك
حث عنه في الوقت الراهن داخل أنفسنا وفي
أكثر على معقولية هذه الظاهرة، يمكن القول
ه اليوم إلى التعبير الفردي والشخصي لعلاقة
الواقع المعاش في شكل علاقة فورية مباشرة

البعد الروحي غداً، في أعماق ذاته؟ ما هي
قلوبنا؟ ما زالت المسألة غير واضحة تماماً.
الذات في علاقتها مع مؤثرات متعددة ومن
لاته. وهكذا، وبناء على ما تقدم يمكن القول
ماقنا، هو أن الصورة التي نتمثَّلها عن «الإنسان

على القوة المقدسة، التي نشعر ونحسّ بها
رج (التعلّق المفرط بالطبيعة ومحاولة تخطي
ة الخلاقة والمحافظة للحياة. تلك هي صورة
هو المولود الروحي الذي تَحْبل به الأجيال
رط التحلي بالحكمة، مصادر وينابيع خالدة
لية المتدفقة بالحياة.

ة «الإنسان خليفة الله» أنها تنطوي على حالة
قد لغز التحوّل الروحي للعالم المعاصر نفسه.
صورة فورية، وتحاول أن تعالجهما ضمن أفق
أو تواريه لأن الوظيفة الإلهية تستمر في وراثة
ت الملك، عاش الملك. ومن هنا، يمكننا أن
ذين يبدوان لأول وهلة أن أحدهما لا يساير

Cf. Fréderic Lenoir, les

اية دين، وبداية ظهور «ما يمكن أن يكون ديناً
أنه الدين نفسه كما عهدته البشرية في السابق.

دّر حقيقة هذا الوضع المعقد لهذه الظاهرة
. فقد انساقت الغالبية العظمى وراء تعريف
ه كلمة العلمنة Sécularisation التي تعني
إلى ديانات «السياسات البديلة» (التي حلّت
د قال نيتشه في كتابه «غبطة المعرفة»، الفصل
. ومذّاك، والغرب لم يكف عن ترديد هذه
هم إلى أي حد كان هذا التصور الغربي للدين
ة الأمر قَتْل الإنسان. ولأن إقدام الإنسان على
معنى أن قتل الله هو في الواقع قيام الإنسان
ث إن الله هو المعنى الكامل والتام. وعليه،
د لقتل الله، معنى ذلك أن الإنسان قد حكم
ى إضفاء القداسة على حياته. ولعّل الشاهد
لاقي، الروحي للفرد المعاصر الذي خارت
فهة لأناه الصغيرة.

ل تسديد ثمن اغتيال الله، وأن تطاردنا دائماً
غنية ومثمرة لكي نقدّر أكثر الحداثة أو «واقعة
فة الله» التي تحملنا على تصوّر الحداثة بأنها
فعلاً، لكن بمعنى مغاير لما عهدناه. فالحداثة
تعهدها البشرية في السابق، حدثاً غير مسبوق
ينا هذا الحدث/ الحداثة إمكانية فهمه وعَقْلِه
لشيء قد تم إبلاغه واستيعابه ويصدع الإنسان

ا يدفعنا إلى إعادة التفكير في عصرنا بشكل
ونعني به أن نموذج / مثال «الإنسان خليفة

«موضع انبثاق المقدس» إلى الإنسان (فردانية
)، ونعني به أن نموذج/ مثال «الإنسان خليفة
قياً لقوانا الخلاَّقة. فيجب علينا أن نتعلّم كيف
ت للخلق والإبداع والمحافظة على الحياة.

في العالم. وأعتقد بأن فكرة «الخلافة» تسمح
ب الوجودي الكبير، الذي تواجهه الحضارة
ويشارك فيها الجميع «لإضفاء القداسة على
متنا، التي تكثف وجودنا والتي صرنا نفتقدها
ى مجرد «مصادرة على مطلوب».

لحيرة المريبة حول كرامة الإنسان، والوسائل
ا هي مشكلة الغرب وحده لنزعته المادية التي
متعض من الخاصية الشاملة للأزمة الروحية
سار العام للعالم والهزَّات التي تحل به، وبقي
ي موقفه من العالم أيضا. ومن هنا الدور البالغ
ح»، أولئك الذين يعيشون في غير المجتمعات
لمقتضيات الروحية لعالمنا اليوم.

د بأن الله ما زال يبسط ملكه كما كان يفعل
مطلق فكرة أن الحداثة يمكنها أن تنتج معنىً
ن لا يريد أن يأخذ من الحداثة إلا مظاهرها
جودية: تقنياتها، اقتصادياتها، ونمط استملاك
ري في العالم الإسلامي الواقع في أسر حداثة
في الوقت ذاته بقي يرسف في نظام عتيق من
ثراء العبقرية الروحية للزمن الراهن. وكانت
تبار روحي من إسلام بقي حبيساً لخطأ في

الغرب كله في الامبريالية ويحيله إلى خطيئته
ما سبقت الإشارة، مصادر ثرية يستطيع بها أن
رضع القاتل الذي يعزله باستمرار.

رم بتجديد جوهري في تصوّرات الإنسان عن
ساسية وهي: ما الغرض الإلهي الذي ظهر في
شاركة الواعية من أجل تحقيقه بالكامل؟ أي
ا المعنى السامي الذي يمكن أن نعطيه للحياة
تضى ذلك، إمكانية جوهرية لمنحها مزيداً من
م يستطيع أن يظهر قدرته على المساهمة في
سئلة وغيرها. فقط عليه أن يُظْهِر قدرته على
واً وانفتاحاً يشارك في إنارة الطريق للإنسانية
يخها، إلى معادلة النظام الإلهي الذي اهتدت
افة الله» معناه: أن يغدو الكائن الإنساني على
ة حتى يكون على أهبة الاستعداد للخروج من
ما خرج السيد المسيح من رحم أمه العذراء،
الابن هو بشرى بقدوم الحدث الأعظم بمرور

...ديني بالثقافة

...ييه روا

...اطمة بكوش

ليست مسألة جديدة، وليست أكثر جدة من
ف التاريخ فترات، أو ثقافات، ومجتمعات
أنظمة اتصال متعلقة بالسوق وبالسيطرة
من الثقافة، تكون أبعد من مجرد امتصاص
تكون بدورها قد خضعت لإعادة التكوين
الإمبراطورية الرومانية ومختلف المراحل
الامبريالية المهيمنة) أنواع العولمة المحلية
لام أو المسيحية لصالح هذه الانقلابات، بل
لية العولمة المعاصرة تذهب أبعد من ذلك،
إلى أقصى حد، بخاصة مكون الخروج من
حم بعداً مسكوتاً عنه، هو بُعْد فك الارتباط
المناطق، والمجتمعات والدول، مما يؤدي
إن الديانات ليست كلها متساوية في هذا
تية تتطور في العالم كله، لكننا أمام صورتين
الأولى قوة الديانات من خلال علاقتها
ومن ثم يُربط امتداد البروتستانتية بالهيمنة
قافة مهيمن عليها هي ثقافة الجنوب[1]. أما

Franç)، نجدها في كتابه «الإسلاموية في الواجهة»،

لعكس من ذلك، تفسر قابلية الديانة للظهور
، (متحرّرة بالفعل الثقافي، او متوافقة مع أي

ديانة ما يتحقق لصالح اتساع ثقافة جديدة؟ أم
ة؟ إذا كانت نجاحات البروتستانتية الأمريكية
سلام و«الحركات الدينية الجديدة» يستجيب

مشهد العام، يشرح بشكل كبير خيارات هذا
علاقات بين الدين والثقافة، فذلك يتطلب
بصدد النظر في كيفية تشكل العلاقات بين
ل عدد من الحالات، والنظر أيضا فيما يعني
ذا ينطبق بالطبع على «الديانات الكبرى»،
متداد من خلال الغزوات أو أنواع الاعتناق،
) في الثقافات المختلفة، وظواهر التمنطق
، نحو ثقافة علمانية (كما فعلت المسيحية،
ودية)؛ ويمكن أن نضيف حالات تاريخية
الأسرار الميثرانية (Mithraisme)[2]، لكننا
لك أيضا على «الحركات الدينية» المعاصرة
ظاهرة اعتناق الديانات، ليس فقط لأن هذه
لماضي (كان ثمة مراحل اعتناق على نطاق
وحتى في اليهودية كذلك، من دون مقارنة
، اليوم من خلال خيارات فردية، مما يجعلها

، (216 م)، حاول ماني اقامة صلة بين ديانته والديانة
عتبر بوذا وزرادشت ويسوع اسلافه. كتب كتباً كثيراً،
بل عيسى. – ويكيبيديا. (المترجمة).
رمانية من القرن الاول الى القرن الرابع ميلادي. –

ي تضاعف كثيراً بفعل الضغوطات السياسية.

Civile (كما استطاعت أن تكون عليه الديانة
نوانين الكون، والديانات التي تسمَّى «بدائية»
بثقافة المجموعة)، ثم أخيراً الديانات الإثنية
بشرية واحدة)، كل ذلك لا يتشكل من تلقاء
تعار كل ذلك من الخارج بالطبع، لكن العلاقة
ن أن نرى ذلك في تطور الوثنية الجديدة (Neo
مانية أو هندية، ويمكن أن نرى ذلك أيضا في
Kabba)[2] المنحرفة عن اليهودية ـ على طريقة
ياء،...الخ.

انة بدأت إثنية، لأنها تحيل على شعب معين،
D، ومن ثم تعرضت هذه الديانة للتنوع الثقافي،
نظم للمؤشرات الدينية والمؤشرات الثقافية
Yiddisl) العلمانية في أوروبا الوسطى، أو في

(الكونفوشيوسية مثلاً) في الجهة الأخرى من
يانات» إلا بفعل التماثل، أي حينما تكون في

، تاريخياً بتوصيف مسيحي لكل الديانات غير المسيحية

هي انحراف عن اليهودية، وتطلق على مجموعة من
صرت على دارسي التلمود من المتزوجين، وهي مرجع
التوراة في المستوى الباطني والمعاني الدفينة فيها، وهي
لها بحسب المؤرخين الى ممارسات ومعتقدات وثنية
لقوس غامضة وبالسحر الأسود. (المترجمة)
عقيدة. (المترجمة).
بيئة والتصالح مع الطبيعة، وبذلك يعيش الانسان على

تفاف هنا، في قولنا لا يوصف دين بأنه دين إلا
؛ وهذا يطيح بحجتنا حول انفصال الثقافي عن
شكل غير رسمي إلى الواقع. (مفهوم «الدين»
في محتواه المتنوع ولكن في شكله: الغيب
أن ننكر، أن إقامة «سوق للدين» يؤدي إلى
واع التشريع التي تهدف إما إلى تعزيز احتكار
أن القانون ينتهي إلى صياغة «شكل قانوني
حتواه (مثال ذلك أن كثيراً ما تعرَّف مجموعة
إن كان هذا الوضع سلبياً كما في حالة الذميين
دي أو إيجابياً، مع الإعفاء الضريبي، كالذي
.

Formatage) الديني من خلال السوق. ليس
مدين بالكثير للثقافة المهيمنة، أي للمسيحية
ه المعيارية (Standardisation)[1]، هي نتاج
لمسيحية أيضاً، المهيمنة في شكلها والمنتقَدة
تسمح لديانات أخرى أن تقدم نفسها ضمن
لذي بدا في نقد طلال أسد[2] لكليفورد جيرتز،
ياً للدين لتحليل «ديانات» تخضع لعلاقات
حلي ومع فكرة الشفاعة (Mediation)، هذا
اريخ، لكنه جدل مسبوق ومتجاوز: العولمة
فود إلى التفكير فيه ضمن الأصناف المشتركة

دة تهيئة الديني نتيجة للهيمنة الثقافية للنموذج
ينما نرى ظهور ما يسمى: «ماكدونالد حلال»،

بطة بالمنفعة نفهم من خلالها الديني المترجمة].
جامعة جون هوبكنز. 1993، ص 43S.

لشريعة أم الوجبات الغذائية السريعة؟! مكة أم
ماً على الثقافة المهيمنة وتخلق منتجاً مستقلاً،
تج صدّرته الامبريالية الأمريكية. إن الرؤيا
، لا تتنبه إلى ظواهر استرداد السيطرة وقلب
اليوم، الذي يعرف بكونه معادياً للامبريالية،

(في الولايات المتحدة كما في فرنسا التي
ت المعيارية[1] (Normatives) التي تجعل
ج الديني المهيمن في الغرب. لكن بوسعنا
نموذج المعاصر للديني، مثلما العولمة، أو
تية الانكلوساكسونية، بل بالعكس، يعبر عن
وفكرة الخروج من المحلية (النتيجة اللازمة،
مريكية، نهاية للثقافة، رؤية قد تروق لبعض
طريقة أقل جدلاً، نظهر كيف أن العالمية تعمل
لارتباط Decouplage بين المؤشرات الثقافية
ينية.

خروج الثقافي:

كلمة ثقافة بمعنيين:

ت الخيالية، والمؤسسات الخاصة بمجتمع ما.
كونها جانباً جمالياً مستقلاً (الفن).

يون وعلماء الاجتماع بتناول موضوعة الدين
رى؛ فهو هنا ينظر إليه بوصفه جزءاً أصيلاً من

عد المرتبطة بدراسة الجوهر والثابت على العكس من
ن مجال إلى آخر، وهو في الفلسفة يأتي مقابلاً للوجودي،
ود، ويحدث جدلاً بين الثقافة والطبيعة. المترجمة]..
يس، Le seuil, 2004.

انات لا تعد نفسها، في كل الأحوال، سوى أنها
تأسست كديانة من حيث الشكل فقط، بكل ما
Anach)، وتمركز عرقي (Ethnocentrisme)
ت الكبير، ضمن خط المبشرين اليسوعيين في
ي حين أنه لا يوجد مقابل محدد لكلمة الدين
ك كلمة مدرسة (Jiao).

لاستثناء الديني، الدين الذي يرفض أن يكون
أخرى، لأنه يؤكد أنه يقول الحقيقة، أو انه هو
سالة كونية، تسمو على الثقافات. بالنسبة إليها،
لة للتوافق مع المجتمع، إنها تؤكد علاقة مع
ذلك أن الإيمان يقدم حقيقة أكبر من المسألة
مة الفضاء الوحيد للنظام الاجتماعي، هذا وإن

ب المؤمن، وليس من خلال المتخيَّل أو من
إن وضع المؤمن يتجه نحو التجاهل المجّاني
جره نحو الدراسة الإحصائية ودراسة سلوك
ة: يقول المؤمن أشياء أخرى غير التي يزعم

Alien) هذه، هي في صميم ما يقوله الدين
وفولتير أيضاً، وحتى موراس: من أن ما يهم
لائكية، على الطريقة الفرنسية، سوى الشكل
ع) كلمة المؤمن (حين نحصرها في خانة
ن «عودة الديني» هذه تتمثل بدايةً في رفض
صرها في خانة الخاص. إننا نعلم هذا، وقد

على نظامٍ متعالٍ، هو نظام الحقيقة والمطلق،

لاقة عرضية وظرفية أيضاً. ذلك أن من شأن
ل ثقافة، حتى وإن كان يستطيع عد نفسه دائم
(موقف الكاثوليكية تجاه التجرد من الثقافة،
أنه يصنع ثقافة ما، وهذا تحول في بنية السلوك
ة؛ بمعنى أنه تحول في سلوك موارب، وثابت
، يظهر المفهوم الثاني في الاستعمال الكثير
سلامية»، حيث يتعلق الأمر بصيغ/ قواعد
فف، والغذاء،...الخ، إنها تختلف عما يفهمه
الإسلامية، من أنها تتضمن الفن والعمارة،

» ضمن سياقات متنوعة كثيراً (عن التزمت
جتمع البروتستانتي الفرنسي الأعلى (HSP)،
سرية والصفقات الجيدة).

طلح الثقافة لا يحمل أهمية الدين:

دينا إلا حين ينحلّ، بشكل واضح عن الثقافة.
ش وبمقدار غير ملموس. فجأة، يتوقف مفهوم
ل ما يرتبط بالدين فيها (التقوى، المقدس)،
فالمعصية هنا هي مسألة حداثية، لأنها تفترض
نا طرحت، لدى المؤرخين، مقولة: «هل آمن
La religion de Rabela][1]. إن عدم تديّن
ل ذلك هو مفارقة تاريخية Anachronisme)،
نه عدم مراعاة للمصلحة العامة، Incivisme،
لاتهام الحقيقي كان الاتهام الثاني، لأن سقراط

ساطيرهم»، مجموعة «Points essays»»، باريس، Seuil،
عدم الإيمان في القرن السادس عشر»: ديانة روبلان،

اً كان مسألة ممارسات وليس مسألة إيمان[1]).
ياً» هو الذي يعرض بشكل واضح، في لحظة
ران حاول أن يمتلك هذه الثقافة، أو أن يصنع
تانتي ريشارد نايباهر Niebuhr صفحات قوية
ة وبين أي ثقافة بما فيها الثقافة الغربية؛ بل إن
Reto ثقافي لها، لأنها بذلك تكون قد خانت
ر، لا يمكن التملص من الثقافة، وهي النتاج
ان في الأرض، لكن العلاقة بين المسيحية
المقابل، فإن الدين لا يستجيب لاشتراطات
ن بطريقة خفية، بوصفه غير ثقافي. ليس ثمة
ن أو ذاك يفتقر إلى العالمية، كما سنرى: إن
حفاق معقدة جداً ومرتبطة بمحددات أخرى.
الثقافة Deculturation، والاختراق الديني
ن دين يجابه، بانتظام، ثقافة ما، بوصف الأخيرة
الآخرين، او بثقافة قام الدين نفسه بإنتاجها،
لالية. هنا ثمة ثلاثة احتمالات بالنسبة للدين:
مانية، أو كافرة.

بالديني، إنها مبتذلة، ومتقلبة، وتابعة، فهي إذاً
نها سوى وهم.

ير دينية لكنها شرعية، فهي تصل إلى مستوى

. محاورات أفلاطون Euthyphron، وفران – 2005 ،Vrin

زي)، كتاب مذكور سلفاً(op، cit)، بخاصة الصفحتان
نانتية التعبير الأقوى عن تعالي الإله المطلق، ذلك ان
سيحية!
شيرية المسيحية للإشارة إلى الطريقة لمواءمة الدعوة إلى
مصطلح التثاقف Acculturation في علم الاجتماع لكنه
قافتين، في حين أن المصطلح الأول (Inculturation) يعنى
فهوم ديني، والثاني مفهوم انثروبولوجي.

ر الاستقلالية، لكنها تتحدّد من خلال الديني،
ى، لا على النتائج النهائية، يفوض الديني منطقة
ب العلماني» (للمصطلح أصل قانوني)، هناك
معيار: التيولوجي والقانوني.

ة عن طابع ديني، لكنه طابع يتضاد مع الديانة

ى قيماً لا تتقابل مع القيم الدينية فحسب، وإنما
للإنسان في مقابل تقديس الطبيعة أو تقديس
يفة (الإنسان، الثورة، العرق، الدولة).

الخاصة بهذه الديانة أو تلك. نجده بالطبع
مات تختلف بحسب المفكرين (كان الجدل
ي كنيسة العصور الوسطى، وهو الذي وفّر
مور في الاسلام أيضاً على العكس مما يفكر
كر فيه في الإسلام ضمن المنطقة القائمة بين
.[1]

لا سيما المباح (محايد)، هذه ثلاثة تصنيفات،
ت من القاعدة الدينية. فالعلماني في الإسلام
لال القانون التقليدي (Coutumier) – حتى
وا إلى إنكار أو تقزيم هذه الاستقلالية التي
، من مثل مفهوم «التعزير»[2] أيضاً الذي يعني
ضها بنفسه باسم المصلحة العامة.

اتساعها أكثر من عنايته بالتصنيفات نفسها.

ى القيام به شرعاً مع جواز تركه. فاعل المندوب مُثاب
جمة.
رض التأديب على معصية أو جناية لا حد فيها ولا
ه. وقد يعزر الحاكم محكوميه، او السيد عبده، أو الزوج
الخ. ـ (المترجمة).

طبيعة الحال، إلى تقليص المجال الذي منح
الديانات المعلمنة أو الباطنية (Mystiques)
(Le D في مجمل المجال الثقافي. وقد انتقد
ل تيهارد دو شاردان، وتيليش، وبونهوفار،
لكن نظر إليهم نظرة لوم من قبل الأوساط
ي على طريقتهم.

قافة، تظهر أربعة عوامل على المحك:

، وبين المعيار – التدين – الثيولوجيا.

ركة، والاسم، والحقل الذي يكرس قدسية
(الحلال، اللحم المذبوح بالطريقة الحلال،
ه العلامة متحركة، فأنشودة مقدسة يمكن ان
حيل طبق عادي الى طبق مبارك، أو وجبة من
، يمكن أن يكون مطابقاً لمواصفات الشريعة

واضحة تختص بها ديانة ما، قد تعتمد على
ى، فإن معيارية الدين موضوع يستدعي دائماً
ي والثقافي لهذه المعايير أيضاً.

ة ما، لكنه يتحول إلى هامشي بالنسبة لمعيار
على سبيل المثال). ثمة تفاعل بين المعيار
هما أن يلتقيا (ليست العقلية اللائكية لجول
ي، عن تلك التي نجدها في المسيحية، لكن
جنس خارج إطار الزواج والحرية الجنسية
ما شرخا Hiatus متنامياً).

مقبول، وهو يتواجد في كل مكان، فالممنوع
كية، وبعد فترة من ممارسة التوبيخ الممزوج
أكثر حدة، ممارسات تحديد النسل، ابتداء من

قاس في نهاية القرن العشرين، في الوقت الذي
سة في معركتها مع الثقافة الحديثة.

راكات الدينية وتتطابق في الوقت نفسه، ويبقى
ر والثقافة. لكنها علاقة معقدة: لقد أضحت
صر في سنوات التسعينات، من دون أن يتغير
لانجذاب الجنسي نحو الأطفال في الكنائس:
ل مع الموضوع بشكل أقل أهمية في حين أنه
دى الرأي العام. فمسألة «الفضيحة» هي أيضاً

الطريقة التي يجسد بها المؤمن علاقته بالدين،
حلي، والإحساس الديني، ولكنه أيضاً الطريقة
خارجي. ما نوع الرهان هنا؟ هل هو الخوف؟
رض، أم الآتي؟، أم تحقيق الذات، أم الإنسان
لإنسانية الدينية؟ هل هو معنى أن تكون أنت؟
بشكل كبير مع علوم الدين أو تكون مختلفة.[1]
د يعتمد على ما يسميه نايباهر بالثقافة الدينية.

ت: هو مدونة خطابية من المعتقدات المعقلنة
ضوع نقاشات وإعادة تأويل. تبني مدونة
ى نقاشات القرون الأولى للمسيحية، حيث
تصنيفات الفلسفة الإغريقية، التي لا تستوعب

لام واليهودية. مع سبينوزا وانبثاق الديني: قد
ي يقصي «الإله الحي»[2]. وعلى العكس من

يح هو «الإله» أو يكون «صديقي».

ا مؤسستان على نظامين مختلفين بشكل جذري. وإن
الحي» من الفلسفة تمنع من طرح مسألة القيم بشكل
نايباهر، فإن التوتر هو توتر بنيوي بين الدين بوصفه

وصفها ثيولوجية، بمعنى تلك التي تحيل على
ي/ نظري من المعتقدات، يمكن أن نشهد إنشاء
نموذج الديني الذي وضعته الديانات الموحدة
مدونةٌ ثيولوجية (سنرى ذلك في الهندوسية).

الثقافة بالدين:

ب الرجوع إلى الوراء. كيف استطاعت ديانات
ها، إنها تتجاوز الثقافات الإنسانية، أن تسير
خرى نقول إن الأمر لا يتعلّق باقتراح أطروحة
قشة التناول النظري، وغالباً العملي، للمسألة
ى من أجل حل لغز التطورات الدينية الحالية

بتة خاصة بكل ديانة؛ ليست علاقة المسيحية
ن المسيحية مذهباً في الإمبراطورية الرومانية،
براطورية، أو حين تتبناها المجتمعات «غير
لصليبية، أو حين ترافق الجيوش المستكشفة
بعد ذلك، في الإمبراطوريات الاستعمارية
حين تحاول أن تكون بديلاً عن الهندوسية،
أو حين تصدر نفسها نحو الطبقات الوسطى
لتعبير عن العروبة، حين تجاهل، منذ نشأته،
ك فقد تعلمن في الثقافة العربية في العهد
رالهندية.

ي العالم المسيحي، قد يكون مفهوم الثقافة

ذلك الفلسفة والثقافة. ينظر: «تقدم أم تراجع -prog
غربية. اليهودية الجديدة، مجلد لرقم 1 مايو 1981، ص:

قرن التاسع عشر)، لكن غياب الكلمة لا يعني
للمسألة؛ لقد وضعوا الثقافة عموماً في خانة
. في الواقع كانت المسألة مرتبطة بمعرفة في
تي نجدها لدى المجتمعات الأخرى: هل في

لى المشاحنة بين الطقوس الدينية في الصين،
في طقوس (Culte) الإمبراطور تنم عن وثنية
ياسي المفروض ذي الطابع العلماني؟
لى شرعية أباطرة الصين، ولم تنتقد روما أبداً
ن، لقد أقرت الشرعية العلمانية للسلطة، لكن
هذا الولاء أثناء طقس رسمي. حيث لا يمت
فعلاً وثنياً. لقد كانت المشاحنة مثيرة بسبب
هل الكونفوشيوسية نظام ديني، أم أنها التعبير
أقرت الكونفوشيوسية بوصفها ديناً من خلال
كنها معروفة من الخارج بوصفها ديانة.
Pa) بأنها تعرقل انتشار الإيمان؛ لذلك لم تكن
أمكن لها، في ما مضى، أن تتحول إلى علمانية
إذ وراء قناع الحياد الديني الذي تلبسه، يمكن
ي الملابس وفي الموسيقى...)! ولن ينظر إليها
مفهوم «الثقافة االانثروبولوجية» (الذي انبثق
بعض الديانات إلى ضم المصطلح لحسابهم،
جمع الفاتيكاني الثاني[2]، والحوارات الثقافية

ان، كتاب ذكر من قبل.
البابا يوحنا الثالث والعشرين بين عامي 1962 و1965
الدساتير والإصلاحات، كان أبرز هذه الإصلاحات
إبدالها باللغات المحلية، والإقرار بالحركة المسكونية

الإسلامية بعد 11 أيلول 2001. عدا ذلك فقد
تخداماً واسعاً. وفي تاريخ سابق لذلك، كانت
هم لم يملكوا مفهوماً إجرائياً للثقافة، تتوافق

الدين والثقافة، ننزع إلى التنقيب دوراناً حول
ق صرفية، من قبيل (Deculturer) التجريد من
Incultu) إحلال ثقافة محل أخرى/ الإقحام
ثقافة ما. يقوم الدين بعملية التجريد من الثقافة
لت المسيحية الغازية في أمريكا، والإسلام
اقف حين يتوافق مع الثقافة القائمة (يهود
هند)؛ ويقوم بعملية الإقحام الثقافي حين ينوي
كان الأصليين لثيولوجيي أمريكا اللاتينية)؛ ثم
ي تراجع ضمن ثقافة مهيمنة كان طرفاً أساساً
في شكل سلبي، كافرة (Paienne)، أو غير
ليكي والإنجيليكي في نهاية القرن العشرين،

ضع/ ينظم اللغة، ويطور الكتابة، ويلهم بفن
وقد يعرَفُ من خلال شعب ما، فيصبح بذلك
ئس الأرثوذوكسية شرق أوروبا. وقد يعرف
فة (كان هذا حال الكاثوليكية بمفهوم شارل
ه لم يعد للإيمان أي أهمية) قد يصل الدين
حيل إلى مجرد علامة هوياتية (والمثال الذي
الذي أنشأه سلطان كالييف في روسيا البلشفية

الانثروبولوجيا، أما الثالث فقد تبناه مجلس الفاتيكان
المصطلح الرابع في كتابها: المذهب الكاثوليكي: نهاية

ية ضمن أفق التنوير في القرن السابع عشر.

ر هو مثال البروتستانت والكاثوليك في ايرلندة
وتستانتياً ملحداً، أو كاثوليكياً شيوعياً).

لال الانتقالات وأنواع العبور، في حين أن فهماً
نه محو الاختلافات في أعين الفاعلين كما في
. المعبر الأول هو، بالطبع، اعتناق دين ما، فهو
لك أن المعتنق لدين ما يبحث عن دين وليس
ناقات التي تحصل بفعل التزام ما، تلك التي
ة ترك ديانة متصلة بثقافة أقلية لغرض الالتحاق
سبة للموظفين العثمانيين من أصول مسيحية
(الأنوار)، الذين تحوّلوا إلى البروتستانتية في
Mendelssoh في ألمانيا)، وإلى الكاثوليكية
ر وبداية القرن التاسع عشر. وكذلك بالنسبة
(كما حدث لليهود وللمسلمين في اسبانيا بعد
Rec [التي انتهت بسقوط الأندلس]). وهؤلاء
ن الحفاظ على تقليد ما (الماران Marranes،
[1]. إننا نهتم، بشكل أساسي، لأنواع الاعتناق

ة. إننا لا نعتنق ثقافة، بل يمكن أن نتبناها او
وح على انفصال الدين عن الثقافة. لذلك فإن
بية: فهو «خائن» (مرتد:،Relaps. Renegat
الأولى، وهو المستجد Neophyte الذي لا
في الدين الجديد. في الواقع فإن الارتياب من
؛ فمن جهة يربط الدين دائماً بالثقافة، وبذلك

ر على الذين دفعوا إلى اعتناق الكاثوليكية من اليهود.

(المترجمة).

ائم لدينه القديم بما انه احتفظ بثقافته، لذلك
Jean - Marie Lustig[1] يثيرون دائماً مسألة
د حروب «الاسترداد» كل ما يمكن أن يتصل
يس ما اتصل بالإسلام فحسب) (مثال ذلك
وصفها تقليداً عربياً).
د أسد (ليوبولد فايس)[3]، الذي أصبح سفيراً
اء الدولة الباكستانية قبل أن تنتكس، نجده لا

ون أيضا من المعتنقين الجدد، لذلك نجد أن
ي اللاهوت، وذلك في سياق المناظرات التي
معلنين لتغيير الديانات[4]. في سياق آخر، إذا
هو أيضاً دليل على انفصال الدين عن الثقافة،
صفه تعبيراً عن معتقد غير مقنن، وغير مكيّف،
أصولية، فإيمانه لم توجهه ثقافة. ولا يدرك
يد]، ويفاجئه دائماً ما يبدي له أصدقاؤه الجدد
ديرو Escudero بتقييد نفسه بعمود المسجد

لرومانية، وكبير أساقفة باريس من 1981 إلى 2005،من
من بولونيا. وقد صرح أنه لا يتنكر لهويته اليهودية على

بناء على مرسوم ملكي كاثوليكي ملزم سنة 1502

ولساني ودبلوماسي ومنظر وناقد اجتماعي ومصلح
لاسلام وترجم القرآن إلى الانكليزية، وذكر ما أغفله
نجيل، كان جده حاخاما معروفاً، حصل على الجنسية
ت المتحدة الأمريكية في بداية نشأة الدولة الباكستانية.

صحافي في جريدة لوموند، متخصص في الديانات، كان
جريدة هآرتس بتاريخ 6 – 7 – 2005، على انه «أرمني

ندرائية، حتى يطالب بحق المسلمين في إقامة
اد التجمعات الإسلامية في اسبانيا التي تعمل

د أوجه التعصب:

لاعتناق التي تتم ضمن مجموعات كبيرة في
ستعمار، والإمبراطورية)، والانتماء الطوعي
دين مهيمناً على «سوق الديني» بالضرورة،
نتناولها لاحقاً.

ن المواقف، فانتشار عملية الاعتناق لا يرجع
سلام نادراً ما يكره الآخر على اعتناقه، يشهد
على الأراضي العربية أو العثمانية، وإن فسرت
مسيحيين للإسلام في هذه البلاد (المسيحيون
رنة غير واردة بين هذا وما فعله الأسبان أثناء
بيراً من المسلمين على اعتناق المسيحية ثم

لذي تحول إلى المسيحية سنة 2000، فعل ذلك
(الإسلام)، أم بدافع الانبهار بالثقافة العالمية
ل الأحوال، فإن تحول آرون لوجيستي Aaron
ان الضغط [على اليهود] من كل جانب وكان
' يثير هذا التحول الشك حول جدية الرجل،
أساقفة باريس بين 1981 – 2005].

جرد خضوع لهذه الهيمنة. مع ذلك فإننا لن
ك المتعلّقة بالمبشر، كيف يقبض المبشر على
من ضمن مجتمع المبشر نفسه، أو كان أجنبياً
ربط بين الدين والثقافة، إذاً، هو الموجه لنا.

لسواء، أسباب ثيولوجية لجلب الآخر إلى
استعجال تحقق السلام، سواء السلام الذاتي
عله بعد موته)، أو في انتظار تحقق الألفية
ا لا يحدث إلا حين تعم دعوته الأرض كلها).
الإسلام والمسيحية، وبقدر أقل لدى البوذية،
ن الديانتين مرتبطتان بشعب بعينه وبمجتمع،
دينية في الخارج. لكن تبدو الأمور أكثر تعقيداً
كبيرة إليها (البربر، والخزر، والقراؤون)[1]،
Proselytism موضة، يستعان بأسطورة قبائل
عمورة، وتم العثور عليها. وهي طريقة لتمرير
ان ذلك بفعل مبشرين متواجدين في مكان ما،
ها هوية جديدة[2]. أخيراً فإن أشكالاً هندوسية
اسع عشر.

طريقتين، من الداخل بفعل الوحي (عيسى،
ى إلى الاهتداء بكل أشكالها (الغزوات،
قافة تختلف في الحالتين، ففي حالة الوحي
حدود (مع استعمال اللغة نفسها)، وفي الحالة

لقوقاز واعتنقوا اليهودية بين القرنين الثامن والتاسع،
ها في بغداد، وهي ترفض الاعتراف بالتلمود والمشناة،
لعتمد لليهودية.
هو اسم لمجموعة شينلانج Shinlung، يتحدثون الميزو،
إلى المسيحية البنتوكوتيسنية أثناء سنوات الثلاثينات
م يهوداً. ينحدرون من قبيلة مناسي Manasse. استوطن
مات الارثوذوكس تعميدهم وتحويلهم إلى اليهودية
الاعتناق المزدوج ضمن قبيلة الشينلانج شمال شرقي
لهي: 2003 ،(1) 1، ص: 43 – 57. إنها حالة انتقال من
م، وللاطلاع على حالات أخرى لـ«القبائل الضائعة»،
Religioscope. 18 - 3 - 2002. www. ،«رت يهوديتهم
أيضاً من البروتستانتية الإنجيلية.

ائل المطروحة في الحالتين ليست بالمختلفة

حمل اسماً بعد، بالنسبة لكثير من المسيحيين يكن المسيحيون واعين بأنهم بصدد الخروج أنهم يقدمون رسالة دينية جديدة – البشرى – في الثقافة اليهودية أيضاً (هذا يفسر كيف ان اً خصبة ومفضلة لأنواع الاعتناقات، ذلك أن ت لهم بوصفها تحققاً فعلياً لليهودية وليس نفيا ف القطيعة والاستمرارية بقوله: إن كلمة الله يهود بالقدر نفسه، ويجب ان تُخرِج نفسها من

ه بعينه؛ فالعالمية أضحت تمر عبر الانفصال ا سيؤسس للجفاء بين المسيحية واليهود، لا مد إلى التركيز على «التعمية» Obscurantisme من خلال خاصية تبدو اليوم إثنية أكثر فأكثر ليهودية، والمعاداة العنصرية للسامية).

للدين بإزاء الثقافة، ادعاءً أساسياً تمارسه كل ر متماسك إلا إذا افترضنا أن كل المِتدينين قد وف يكون هذا الانسحاب أيضا طريقة «لصنع ذا كانت الأجيال الأولى من المعتنقين (وبعد شعرت بقطيعة مع الثقافة السائدة، فإن الأجيال ة؛ لقد تبنوا الحداثة ويعيشونها بوصفها تقليداً ر» «Refroidie»، ولعملية التثاقف، دخل في بدة غير معتنقة له، او جُعِل عنصراً مجتمعيا

حية، هابر وان Harper one.1997.

قته، فهو لا ينزوي بعيداً عن الثقافة السائدة
ة ما بالاستمرار في اختلافهم كمجموعة. قد
ي الولايات المتحدة الأمريكية). بالنسبة إلى
حالة رفض للثقافة أكثر من كونها حالة رفض
للمسيحيين الأوائل، عن التحدث بالإغريقية
كية. إذ لم تُدخِل المسيحية ثقافة جديدة ذات
الإمبراطورية الرومانية، فقد أقدمت المسيحية
صحة التجرد من الثقافة في خضم ثقافة قوية
مسيحية أن تقدم نفسها بوصفها متفوقة على
ا الفكر، فتفوقها تحققه الرسالة الدينية نفسها،

نثوس[1] (الفصل الأول، الآيتان 22 و23)،
حكمة الصليب «للهالكين جهالة» (ولليهود

Incultu مع الحضارة الإغريقية الرومانية،
يبريس V. Limberis [2]. إنه مثال لما أسميه
نف «الدين الخالص» الذي تبنته مجموعة
ح، لا يتوافق مع الأجيال الجديدة ومع اتساع
بهة بفكرة الانعزال عن العالم.[3] لقد اقترح
بين المسيحيين وغير المؤمنين.

نقع وسط جنوب البلاد، ورسالة الرسول بولس هي
نه ومن سوستانيس الى المسيحيين في كورنثوس يتوقع
كتبت قبل تدوين الأناجيل الأربعة.

فيراً للهوية – حالة الإمبراطور جوليان وليبانيوس
ارفارد، أكتوبر 2000.

لرومان أظهرت اللوحات أننا يمكن أن نكون أغنياء
الأقارب إذا هدد ذلك بتبديد ثروة العائلة. ينظر: بيتر
مجلة نيويورك للكتب، 20 مارس 2008، وهو عرض
يحي المبكر، معرض في متحف كيمبل آرت، فورت

احب الجدل المسيحي في القرون الأولى
زدوجة للمسيح؛ كونه إنساناً وإلهاً في الوقت
ؤلم لإعادة تهيئة/ تصميم الإيمان المسيحي

اليوم حتمية، وإلا فإننا سوف نواجه صعوبة
شخص المسيح incarnation. إلا أن هذه
ناعدة orthodoxie، تعريفاً ضرورياً من وجهة
ضروري من وجهة نظر خارجية أيضاً (وحدة
أننا نفكر في القاعدة الأساس للمسيحية، ألا
ثقافة المهيمنة. إن الجدل حول وحدة الطبيعة
mono الذي قسّم الكنيسة إلى كنيستين، أثناء
41، هو غالباً جدل باطل ومنته لدى وريثي
عن مشكلات بالترجمة، أو بعملية نقل هذا
ينية) إلى اليونانية واللاتينية (كلمات من مثل:
ع ذلك قد يكون هذا فعلاً هو مربط الفرس،
لهم الفاعلون المسيحيون من ورثة أرسطو
ة الإغريقية واللاتينية (لا سيما التقليد الغربي
ولون أن يظهروا كيف أن الفلسفة تتيح للإيمان
وأرثوذوكس، وكاثوليك أنفسهم اليوم معنيين
بالفعل تأكيد فكرة أن الجدالات الثيولوجية
واستراتيجية (تسلط إمبراطور القسطنطينية،
للهرطقة)، لكن ذلك كله لا ينتقص من أهمية
ذه الرهانات السياسية ضمن جدال ثيولوجي،
ة/ تصميم التصنيفات الدينية ضمن مفاهيم

سيحية، يتم من فرد إلى آخر، في إطار مجتمع

ة مشتركة (اليونانية بدلا من اللاتينية). لقد دعا
يشتركون معهم في الثقافة (الثقافة المزدوجة
وليس ذاك الذي ينتمي إلى ثقافة أخرى. لكن
بط وهي الحاجز الأساسي، ذلك أن المسيحية
يد النظر في التعددية الدينية؛ أو بالأحرى،
طلقاً، سماوياً، كونياً، متسلطاً، موحِداً. إنه لا
بية الدين التي تنتهجها الثقافة المهيمنة. فقد
دلوا الفلسفة الإغريقية أكثر من مجادلة الديانة
18). **ليست الثقافة غريبة، فالكل يسبح فيها،**
ا إلى وضع من التبعية من خلال تمسيحها،
ردد في استعمال لغتها نفسها، نتخذها حجة،
/ الرسل17).

أوائل أيضاً، حيث تشاركوا الثقافة مع من
جدد. لذلك فهم يؤكدون بقوة على الفصل
ضاً أحد عناصر التحديث لدى الانجليكانين
م الحرفية للعهد الجديد تتيح لهم إدارة عالم
نية منه إلى الحروب الصليبية او المهمات
سألة تتعلّق بتمسيح العالم الذي ننتمي إليه،
من إعادة تمسيح، مع ذلك لا يزال ينظر إلى
أكثر من كونها وثنية أو حتى علمانية ببساطة،
لإرسالية/ التبشير، الذي ألفه قس كاثوليكي:
19 في مرحلة كانت كلمة «مهمة» تعني مهمة
اليوم هو أن المسيحية في عهدها الأول كانت
ة الغزو المسيحي اليوم تتم من منطلق خسارة.
لف العالم وبيده أسفار عمل الرسل، قد يشعر

فإن كل ما كان ثقافة عربية ما قبل الوحي،
بشكل أو بآخر، بداية باللغة العربية بالنسبة
اللغة العربية وليس العكس (أو في الأقل
درجة الاكتمال التي يتسم بها، بما أنه ليس
أصبحت عربية القرآن في صلب ما سيكون
إن الدين أعطى لنفسه حق الهيمنة droit de
ت الثقافة العربية قبل الإسلام بوصفها ثقافة
ع القبلي البدوي؛ مما شكل الورقة الناجعة
تشكّل مسكوتاً عنه في ما تعلق بالعلاقة بين
ة. حتى إن الليبراليين والإصلاحيين أضحوا
ل بفكرة أن المشكلة لا تكمن في الإسلام
دائماً بالجانب الانثروبولوجي لهذه الثقافة،
التبست بالطريقة التي تلقى بها هؤلاء الذين

الرسالة. إذاً وجب أن نعيد موضعة القرآن
من استخراج معانيه الحقيقية؛ ولكننا بذلك
الثقافة الإسلامية والثقافة العربية، من خلال

في القرآن ضمن محيطه الثقافي يطرح هذا
الثقافة العربية، بمعنى: كيف يمكن أن نطرح
Extra - Cor استقلاليتها بطريقة أخرى غير
افات أخرى هو الذي أظهر استقلالية العامل
ثقافتين أقرهما: الثقافة الإغريقية (والمثال
الشعبي للطب اليوناني)، والثقافة الفارسية

م الجدد» (بحسب عنوان كتاب رشيد بن زين، باريس،
دى شيرين عبادي في إيران.

، لكن ذلك لا ينتقص من إسلامه، نجد ههنا
ي الغربي كافر ولا المسيحي العربي، ولكنه
ليس مصادفة أن ثمة اليوم أزمة إنتاج ثقافي
قبل كل شيء)، في حين تبدو المساحة اللغوية

(فلسفياً، وأدبياً، وفنياً)، تموضع تاريخياً في
هدفاً للأصوليين المتشددين Iconoclastes،
طالبان مروراً بالوهابيين، أو الحركات المعادية
Antisyncret، التي ترتاب من مفهوم الثقافة
لخوف من التوفيق بين المعتقدات ليس أمراً
نه شرطاً ضرورياً من شروط التفرد أو من أجل
شاشة العلاقة بين الدين والثقافة. لقد ظهرت
ت في مرحلة الهيمنة السياسية (اورونغ زيب
ية)، كما ظهرت في مرحلة الخضوع للهيمنة
السواء. وتبدو الوهابية ههنا مثيرة للاهتمام.
ركة مقاومة؛ سواء مقاومة العثمانيين أم مقاومة
ني.
الداخل في هذه الحالة، وليس نتيجة لهيمنة

سماه المؤلف الثقافة العربية، ونتدخل ههنا من منطلق
إن توصيف الجاهلية لم يكن توصيفا لما كانت عليه
ن ان جاز الفصل بين الثقافة والدين ههنا. والجاهلية
لاسلام لاحقا. ثانيا لم تكن الثقافة العربية ثقافة مدونة
الأخبار)، ولم تكن ثقافة قائمة بذاتها منتجة كما حال
اليهودية. أما عن قوله إن الأصوليين قالوا بفكرة ان
ح، لأن ذلك كان مذهب النحويين العرب، والمتأخرين
ملة في التخصص للغة العربية، وبسبب ما كان منهم من
قرآن والتي لم تكن تتوافق مع اللغة على ما جاءت عليه

ل السياق الثقافي والسياسي، ولا ينفك يطرح
ى وإن كان وراء الاعتناق والدعوة/ التبشير،

المسلمين والبوذيين، على مر التاريخ كانوا
داء، وكذلك من الخطأ القول بأن اليهودية
ذا المسعى اليوم بوصفه استمراراً لمشروع
شيرية في القرن التاسع عشر، الانجليكانيون
بعض الحركات الاستعمارية التي لم تسع
للآباء المؤسسين لأمريكا الذين، وإن عرفوا
دة فقط، لم يسعوا قط إلى تحويل الهنود أو
عتناق السود للمسيحية كان عن طواعية). لقد
وة التتار، وبعد ذلك الكازاخيين، إلى اعتناق
ى على ديانتهم ومنع الممارسة التبشيرية في

ينة ويطال بعض فئات من الشعوب فقط. مثال
دعوية الأبرز في القرن العشرين، التي كرست

ختلفة التي لم تكن تتطابق بالضرورة مع اللغة المتعالية
قولهم إن القرآن هو الذي أنتج اللغة العربية وليس
حوية التي استلزمها تشكيل المدونة الفقهية الإسلامية،
لتأويل، صنعت لغة تكاد تكون موازية لما عرفه العرب
ي بالنهاية لغة الشعر العربي المتعالية بدورها، بل ان
اذة التي عرفها الشعر العربي على حساب قواعد اللغة
لتي عدوها المرجع الخام لقواعدهم، تماما كما فعلوا مع
رر لغويا. أما عن احتكار الاسلام لثقافة العرب ففيه
عرفته، ولم يرفض سوى ما تقاطع مع فكرة التوحيد،
. فهو لم يستطع ان يفرض الثقافة العربية على الأقوام
ماه مع الخصوصية العربية للإسلام بسبب الطبيعة غير
ارات. (المترجمة).

أسلموا بالاسم فقط، من أجل إعادة الاعتناق
يماً.

ن التاسع عشر بجعل المسلمين يعتنقونه (في ما
ب بالموقر Pierre le Venerable، وريموند لول
لأسبان بالقوة أثناء حروب الاسترداد، فهو مثال
في الأصل، بوصفهم مسيحيين حقيقيين). في
برية البروتستانتية نهاية القرن الثامن عشر؛ لكنها
حدة، إلى شعوب لم يكن للولايات المتحدة أي
18 من سالم Salem الى جزيرة موريس) كل
الإرساليات، العبيد السود والهنود. بعد سقوط
ت المسيحية دين الدولة، سعت الإرساليات
كاملة تعتنق المسيحية، بمن فيهم البربر الذين
مسألة ثقافتهم لم تطرح في حين كانت مسألة
سوف تباشر الكنيسة بتحقيق اللغات (القوطية،
إلى ذلك، لغرض ترجمة الإنجيل.

ن فرص الاندماج في المجتمعات الغربية ذات
في ما بعد. لقد تم الاعتناق بشكل جماعي
الملك كلوفيس الأول.

، فإن أنواع الاعتناقات كانت، بعكس ذلك،
الجديدة والقدرة على الوصول إلى المعرفة
سيحية يمكن أن توظف ذلك من أجل النضال

لة للثقافة، كما هو موقف البروتستانتيين في
راصل وحسب. فالثقافة الوحيدة الموجودة
ومرة أخرى، تتناسب النخبة المثقفة مع هذا

أوروبا، باريس فايارد، 2007.

استُبدِل فعل الاعتناق، في القرن الحادي عشر
تعلقة بالكافر بل متعلقة بالمهرطق، ولقد نُظِر
بوصفه هرطقة، وكانوا يسخرون منه ويعدونه
نبي مزيف»، وكأن الإسلام مسيحية سلبية لا
و مسخ على اعتبار أن المسخ هو شيء يظهر
كبة تركيباً معكوساً[1]. لقد شهدنا، على الرغم
ى سيلفيستر الثاني، روبير دو كيتون، أسقف
جليزي الذي ترجم القرآن، وريموند لول) إلى
رن السادس عشر، بالفكر الإسلامي باعتباره
على الفلاسفة الذين نقلوا الفكر الإغريقي،
لك بالطبع لأنهم لم يكونوا يرون في الإسلام
بة مثل الطب، والتسلح، والحرف، أو ما كان
ى).

ل الناس يعتنقون المسيحية، بل سعت إلى
على الدين فوق الأرض المسيحية، وهذا ما
كن المقدسة)، أي أنها سعت إلى النفي والى
ناءات لا تفعل سوى تأكيد هذه القاعدة، مثال
de valen في عهد جيمس الأول في القرن
ساوسة وتعليمهم العربية في محاولة لجعل
زو الجديد، يعتنقون المسيحية[3]. إننا نشهد،

ن التاسع عشر، حتى لدى البروتستانت، كما يبدو من
لمزيفة الواضحة لحياة محمد – مع مرفق لخطاب تبرئة
و سنة 1697 وأعيد طبعه سنة بعد سنة 1808. مع طبعة
ة: محمد كان على رأس قائمة المحتالين، أو كما جاء في
ان الأكبر «يجب أن تطارد فلسفته نحو جهنم»
ذور غنوصية ظهرت في القرن الثاني عشر في أوروبا
نية خارجة عن الدين. (المترجمة)
ات الصمت: الأحكام المسبقة والبراغماتية على حدود

لحرب الصليبية؛ فالمهمة التبشيرية تتفق مع
على الدين (في حالة الكاثار مثالاً، مع ابتكار
كنها لا تسبقها البتة. فالمسألة متعلّقة بجعل
هير أرواح الخارجين على الدين/ الضالين.
ة والهداية: إنهم يقتلون، وينفون، ويساومون،
ترداد في اسبانيا، بدورها، حذرة في ما يختص
(سواء تعلق الأمر بالماران/ يهود اسبانيا، أم
طروا لاعتناق الكاثوليكية بالقوة).

تواتراً للإقناع (الجدال disputatio بين عالم
إلى إقناع الآخر، بقدر ما يهدف إلى إقناع
اً قوياً يرفض الحجج التي تستند إلى العقل.
حة ذات مفعول سحري بين العقل والإيمان

نظير»/ مماثل، ينظر إليه، في النظام الديني
ياً archaisme وضميراً سيئاً (اليهودي)، أو
السوي.

ودة، فإنهم يسعون إلى تطويق الإسلام جغرافياً
قد حدث الشيء نفسه في لحظة الإصلاح،
ن الأمر متعلقاً باجتثاث الضلالة بقدر ما كان
البداية، بما أن البروتستانتي هو كاثوليكي في
ا بإرادته. البروتستانتي هو الآخر السلبي الذي
انب الخارجي. والإسلام والبروتستانتية كانا
ليسا «ثقافتين» في حين يرى البروتستانتي في

حول المجتمع والتاريخ، مجلد 26، رقم 3، تموز 1984،

س عشر والسادس عشر لمعاقبة المخالفين للكنيسة.

طاء بقيت حين ذهب الدين نفسه؛ فالمذهب
دينًا إنما هو ثقافة صادرت الديانة الحقيقية،
ذو الأصول الكاثوليكية، بين الدين والثقافة،
بقدر ما يسعى إلى تسجيل موقفه.

ذات بال إلا بعد أن استقرت البروتستانتية
والديني لم يعد بالإجراء المتبع: فكل هذه
لسابع عشر، سوف تصنع من الفن، المتكلف

تدريجياً، من الخارج. فالكنيسة الكاثوليكية
(كاثار، بروتستانتيون، الالحاديون في القرن
مة «الخارجية» التي هي وحدها تطرح مسألة

الكاثوليكي، إلى نشاط منتظم إلا بعد الكشوف
متخصصة، لا سيما «الابراشية» و«المعاهد»
الذكورية والنسوية، الموجهة «للإرساليات
للآخر، لكن هذا الآخر ليس الآخر الملحد
هم كذلك)، إنه أيضاً ذاك الذي لم يصل إلى
م من المعاني»، كافر لكنه لا يمثل انحرافاً عن
الثقافة.

تعد اليوم بدعة بالنسبة إلى ما هو عليه المذهب
وضع هياكلها التبشيرية مدته مائتان وخمسون
الكاثوليكية، التي ازدهرت في القرن الخامس
الاستعمارية، فالبروتستانتيون، الإنجليز كما
عد ذلك بقرن، مارسوا التبشير في حدود ضيقة،
إنهم أكثر «إمبريالية» من هؤلاء.

الإرساليات الأجنبية لباريس».

تويات

تمهيد لدراسة فلسفة الدين

إعداد وتحرير: د. عبد الجبار الرفاعي

فضل الرحمن

سبينوزا

شلايرماخر

رودلف أوتو

مصطفى ملكيان

محمد مجتهد شبستري

كريغ كالهون

عبدالكريم سروش

محمد خاتمي

محمد لغنهاوزن

محمد رضا كاشفي

قيس هادي أحمد

حسن يوسف

إسماعيل مهنانة

أبو يعرب المرزوقي

روجي كايوا

عبد النور بيدار

أوليفييه روا

ISBN 978-9938-886-51-1

مركز دراسات فلسفة الدين - بغداد
Philosophy of Religion Study Center

التنوير للطباعة والنشر والتوزيع
بيروت - القاهرة - تونس